جذور الحال الإنساني

شيخ عيسى نور الدين



ثراث واحد



Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Racines de la condition humaine

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Roots of the Human Condition



www.onetradition.org



Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org



ISBN 978-3-908154-68-6

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان

العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُفْتَتَحُ

يلوِّح عنوان كتاب جذور الحال الإنسانى بمنظور يهتم بالجوهرية، ويعى المبادئ والمثالات وغاية الوجود بعقل مُلهَم لا بالعقلنة الجدلية. ولا مناص من أن نذكر بداية أن الميتافيزيقا لا شأن لها بالتجريب، فالمعرفة بالمبادئ لا تنبثق من أية تجارب كانت، وما التجريب العلمى أو غيره إلا أسباب عرضية لتجلى بصيرة العقل الملهم. أما مصادر البصيرة المتعالية فهى معطيات مجبولة فى داخلنا تماهى مع جوهر العقل الملهم الخالص، إلا أنها قد 'نُسيت' واقعيًّا بعد أن فقدنا 'الفردوس'. وعند أفلاطون أن تلك المعرفة المبدئية 'تذكُّر anamnesis' فحسب، وغالبًا ما يتحقق الذكر فى منظومات العقل الملهم والروح بفضل من الله سبحانه.

أما العقلانية من حيث معناها الأوسع فما هى إلا إنكار 'تذكُّر' أفلاطون والبحث عن عناصر اليقين فى الظواهر لا فى ظاهرة وجود النفس. ولم يكن اليونانيون عقلانيين رغم الحكماء Sophists الذين ظهروا بينهم. والحق أن سقراط قد تناول التعقل الملهم وأصر على الجدل وبالتالى على المنطق، ولكن يجوز القول بأنه قد صَبَغ العقل الملهم Intellect بالاستدلال، وهنا يكمن غموض الفلسفة اليونانية، فقد عبر أرسطوطاليس عن الجانب الأول، وعبر أفلاطون عن الجانب الثانى على وجه التقريب. وقد كانت صباغة

العقل الجدلى بالعقل الملهم إجراءً تلقائيًا بمجرد توفر النية فى التعبير عن هذا العقل الملهم، والذى لا يستطيع العقل الجدلى أن يتناوله، والفارق بين اليونانيين والهندوس هو مجرد فارق فى الدرجة لا فى النوع، فالفكر الهندوسى 'ملموس' وأوغل فى الرمزية من الفكر اليونانى. والحق أنه لا يمكن التفريق دائمًا بين عقلانى وقع بالصدفة على كشف بصيرى وبين راءٍ يعبر عن نفسه بالعقل اللغوى، إلا أن ذلك ليس مشكلة طالما ظهر الحق عند أيها.

والعقلانية هى الفكر الناتج عن التعبير الديكارتى بمعنى 'إذن therefore Latin est' والذى يسبق برهانا، وليس لذلك علاقة بكلمة 'إذن' فى اللغة العامة، والتى يلزم قولها حال احتياجنا للتعبير عن علاقة أنطولوجية منطقية، مثل قول «إننى أفكر إذن فأنا موجود cogito ergo sum»، فى حين يصح قول «إننى موجود لأن الوجود موجود sum quia est esse»، ومعناها الأصلى 'لأن because' وليس 'إذن therefore'. ويستحيل اليقين بوجودنا ما لم يوجد المطلق، أى 'واجب الوجود' وهو عز وجل الخالق لوجودنا والملهم ليقيننا ووعينا، والوجود والوعى هما جذرا حقيقة كياننا. وتضيف الفيدانتا 'الرضوان أناندا'، وهو المحتوى الأسمى وغاية كلٍّ من الوعى والوجود.

وطبيعة الإنسان الأصلية تتلخص فى أنه كائن يعرف ويشاء ويحب، وهذه 'الأعمال' بالتالى هى كامل رسالته وواجب وجوده. وعليه

أن يعرف كل ما يستحق المعرفة، وأن يشاء كل ما يستأهل المشيئة، وأن يحب كل ما يحقق النبل. ويفرض علينا المطلق وكل ما تعلق به واقعيًّا من نسبيات أن نشاء بما بينته لنا المعرفة، ونحب الحق والخير، وكل ما يتجلى عنهما فى الحياة الدنيا، وبالتالى أن نحب الجميل الذى يرشدنا إليهما. وتعتبر المعرفة كلية متكاملة بمدى اقتراب غايتها من الجوهرية، وبالتالى من الحق الذى يحررنا، والحب نبيل بمدى عمق الذات واتساع الغاية. والنبل يعتمد على إحساسنا بالمقدس، حيث يلتقى سر المحبَّة وسر المعرفة.

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

مَبَادِئُ وَجُذُور

عَن العقل المُلهَم

إن العقل الملهم هو إدراك حقيقة ما بناءً على الوعى بالحقيقى بما هو، وهو التميز الواقعى بين الحقيق والوهمى، أو بين الحقيق وما هو أقل حقيقية منه، أولا بالمعنى 'الرأسى' للبادئ، وثانيًا بالمعنى الوجودى 'الأفق' أو النسبي للتجليات. والبعد الأفق أو الكونى هو ميدان العقل الجدلى وإغراءاته، فى حين أن البعد الرأسى وهو بعد 'قبل كونى' هو مجال العقل الملهم والوعى والتأمل التوحيدى. ولنتذكر أن الإنسان فحسب من بين المخلوقات كافة له قَوَامٌ رأسى، وهو ما ينبئ عن احتمالات روحية رأسية، وهى غاية حياته فى الوجود.

كما لا بد من التمييز بين الوظائف والميول فى الروح الإنسانى، فنرى فى الوظائف الأصولية التميز والتأمل، ثم نرى تمييزًا بين التحليل والتركيب، ونميز فى التركيب بين العقل الملهم النظرى والعقل العملى[1]، ثم بين عقل مُلهَم تلقائى spontaneous وآخر انعكاسى reactive، أو نقول بين عقل بنَّاء وعقل نقدى. ونرى من منظور تام الاختلاف أن من المهم التميز بين ملكة معرفية محتملة وأخرى

[1] هما المجرد والملموس، والاصطلاحان كلاهما ضحية سوء استخدام، فيعنى 'المجرد' ما يتعلق بمرتبة المبادئ الكلية، ويعنى 'الملموس' كل ما كان ظاهرا للحواس، أى إن فكرة 'الله سبحانه' قد أصبحت عندهم تجريدا وصارت فكرة الظواهر هى الحقائق لا كذب. وقد كانت جُلُّ مطارحات المدرسيين حول الكليات تتناول ماذا تعنى كلمة 'الكلية'؟ أو وصف تجليات مبدإ أو مثال سماوى.

افتراضية وثالثة فعالة، والأولى يشترك فيها الجميع بمن فيهم أقلهم علمًا، والثانية تخص الذين لم يتعلموا ولكنهم قادرون على التعلم، والثالثة هي تحقيق المعرفة بالعمل وهي مخصوصة بالعارفين.

***

ومن الثابت أن الجهد الذهني لا يؤدى آليًا إلى فهم الحقيقة، فإن أشد الأذهان توقدًا قد يؤدى إلى أشنع الأخطاء وبالا، وتُفسَّر هذه المسألة التناقضية بأن الذهن قد يكون محتبسًا في مستوى 'أفقي' ولا وعي لديه بالعلاقات 'الرأسية'، إلا أن صفة 'العقل الملهم' لا تنقصه، فما زال فيه تمييز بين أمر جوهري واجب وآخر ثانوي عارض، أو بين سبب ونتيجة. وهناك عامل حاسم في طبيعة 'الخطإ الذكي' وهو تدخل عنصر ذاتي يطمس العقل وهو الانفعال أو العاطفة، حيث تخلق القصرية 'الأفقية' فراغًا يبادر 'اللامعقول' باحتلاله. ونلاحظ أن الأفقية ليست إنكارًا لما يفوق الطبيعة على طول الخط، فقد تكون كمون العقل البصيري المُلهَم عند المؤمن. وهذا بالضبط ما يشكل غموض استحقاق الثواب، وفي هذه الحالة يمكن أن يتحدث المرء عن الأخلاقية 'الرأسية' والمذهبية بلا تناقض مع ذهن المؤمن.

وتُعدُّ التطورية التحولية Transformist evolutionism مثلا نموذجيًا 'للأفقية' في مجال العلوم الطبيعية نظرًا لأنها تعتبر التطور البيولوجي ترتيبًا 'تصاعديًا' بدلا من التسليم 'بتنازلية' التجلي الكوني

cosmogonic emanation[٢]. وقل مثل ذلك عن الفلسفة الحديثة على عواهنها، والتى تبدل السببية التجريبية 'الطبيعية' التى هى أدنى بموجب 'دماغيتها' بالسببية الميتافيزيقية التى هى خير بموجب نشأتها فى الوجود.

ومن تناقض الوقائع أن العقل الذى يكافئ الحقائق 'الرأسية' لا يضمن دائمًا نزاهة الصفات الأخلاقية على المستوى 'الأفقى'، ونلتقى فى هذه الحالة إما بتطور أحادى البعد للمهارة النظرية على حساب المهارة الإجرائية، أو يتبدى على شكل انفصام فى الشخصية، إلا أن هذه جميعًا أمور عرضية لا محل فيها للمطلق قياسًا على معجزة العقل المُلهَم بالوجود والحقيقة. والذكاء الميتافيزيقى متكامل وكفء، شريطة أن يتوازن فيه البعد النظرى والبعد الإجرائى.

***

ويجدر بنا أن نسهب بعض الشىء عن ظاهرة 'السذاجة naivety'، فهى أساسًا نقص فى الخبرات وميل إلى التصديق، كما تجلى فى حال أشد الأطفال ذكاءً، وقد يكون الميل إلى التصديق قائمًا على أساس إيجابى، مثل حال رجل صادق يعتقد أن كل الناس على شاكلته، وهناك أناس صادقون مع غيرهم ومصدقون لهم لأنهم لم يتعودوا على الكذب. ونستنتج من ذلك أن 'السذاجة' أمر نسبى للغاية، فمن

٢ ونحن نستخدم اصطلاح emanation بالمعنى الأفلاطونى وهو أن نقطة البداية تظل صمدية متعالية عن تجلياتها، فى حين أن فى منظور المؤمنين بلا دين وكذلك أصحاب مذهب الفيضية الطبيعية naturalist emanationism يقع السبب والنتيجة على المستوى الأفق ذاته.

لا يدرى شيئًا عن نفسية المجانين يُعدُّ ساذجًا عند أطباء النفس حتى لو كان أبعد الناس عن السذاجة. ولو كان من اللازم أن يكون الناس «حكماء كالحيات وبسطاء كالحمام»[3] فذلك لأن المحيط ملىء بالفخاخ، وعلى المرء أن يدافع عن نفسه، وهو ما يستلزم أن يكون خيالنا يقظًا لنزوات عالم الوهم مايا.

وأيًّا ما كان الأمر علينا أن نتمسك بالمعنى المعتاد للسذاجة على أنها الثبات على منظور الطفولة التبسيطى، دون أن نفقد غرائزنا حيال الأمر الوحيد الذى نحتاجه، والذى لا يطالبنا بتجارب معقدة ولا مواهب تجريدية.

ونود أن نجيب هنا عن السؤال التالى، هل يصبح الإنسان الذى نجا من إثم كبير أكثر ذكاءً عن ذى قبل؟ والجواب بالنفى لو كانت الإجابة تتوخى منظور الذكاء الفعال، ولكنه بالتأكيد سوف يكون إيجابًا، إذ إن الحقيقة هنا تساوى الذكاء. وبرهان ذلك أن الحقيقة تتمخض عن فهم حقائق أخرى من الطبقة ذاتها كما فى سلسلة من الأفعال وردود الأفعال إضافة إلى كثرة من التطبيقات التابعة، وكل فهم يضىء وكل عدم فهم يُظلِم.

والعكس المقابل للسذاجة هو الشيطانية فى الاستكشاف والتحرى

٣ هو ما يدفع المرء إلى التفكير فى 'الفقراء بالروح' الذين لا تنقصهم الملكات العقلية، ونتذكر هنا قصة معروفة عن زملاء الراهب الشاب توما الأكوينى الذين كانوا يعلمون عنه ميله إلى التصديق، ونادوا عليه يوما لكى يشاهد بقرة تطير فهرع إلى النافذة ليراها فسخروا منه، فقال لهم إن بقرة تطير أقرب إلى التصديق من راهب يكذب.

والذكاء الاختراعى، الذى يتورط بانفعاله وعماه فى المجهول واللانهائى، وهى قصة بروميثيوس وإيكاروس، وهى الفضول الانتحارى.

***

ولا يؤدى الذكاء إلى التمييز فحسب بل أيضًا إلى الوعى بالتميز عمن لا يقدر على التمييز، وهذا الوعى على خلاف ما يعتقد الأخلاقيون ليس خطأ فى ذاته، فالمرء لا يتمالك من الوعى بأمر ملموس بفضل الذكاء، فالموضوعية حق من حقوق الإنسان.

إلا أن الذكاء الذى يجعلنا واعين بالتميُّز هو ذاته الذى يجعلنا واعين بنسبية ذلك التميُّز، حتى إنه يجعلنا واعين بعيوبنا. وينبنى على ذلك أن الوظيفة الجوهرية للذكاء هى معرفة النفس ومن ثم المعرفة بطبيعتنا، سواء أكانت سلبية أم إيجابية حسب المنظور الذى نتخذه.

وأبعاد العقل المُلهَم المتكاملة هى أن نعرف الله سبحانه وهو الحق المطلق الأسمى، ثم معرفة الأشياء فى ضوء هذه المعرفة، ثم أن نعرف أنفسنا بالتالى، وهى المعرفة التى تستحق اسمها إذ إنها المعرفة الإنسانية الوحيدة.

وقد ذكرنا آنفا أن العقل المُلهَم يولِّد معرفة النفس بموجب جوهره كما يولِّد فضائل التواضع والإحسان، ولكنه قد ينتُج أيضا خارج جوهره أو طبيعته انحرافا شيطانيًا هو رأس كل خطيئة ألا وهو الكِبْر. ومن هنا يأتى غموض فكرة 'العقل المُلهَم' فى الأخلاقية الدينية التى ترافق التركيز على التواضع والذى هو خارج إطار

العقل، والذى يغمض معناه ويزداد خطورة بدوره، فليس هناك صواب يسمو على الحق.

***

أما السؤال عما إذا كان من الأفضل للمرء أن يتحلى بحدة العقل أم بنبل الشخصية؟ فنجيب بأن نبل الشخصية أفضل، لأنه حينما يوَجَّه هذا السؤال فإن المرء لا يمكن أن يفكر فى 'العقل المتكامل'، وهو ما يعنى معرفة النفس، أما نبل الشخصية فدائما ما يتضمن عنصر العقل، شرط أن تكون الفضيلة حقيقية لا يتهددها كِبْرٌ دفين، مثلما يتبدى فى حال 'حماسة المرارة'، فالنبل منفتح على الحقيقة[4] مثلما يُخلِصُ العقل لجوهره فينفتح على الفضيلة، ويمكن القول بأن الكمال الأخلاقى يتسق مع الإيمان، وهكذا لا يمكن أن يكون 'كمالا اجتماعيًا' خلوا من السياق الروحى.

ولو كانت ملكة المعرفة هى التميز بين الجوهرى والثانوى، ولو كانت تعنى القدرة على فهم المواقف والتلاؤم معها، فمن يدرك معنى الحياة والموت سيكون ذكيًّا بشكل ملموس. وهذا يعنى أن الوعى بالموت ينبغى أن يشكل نوعية الحياة مثلما يسبق الوعى بالقيم السرمدية المعرفة بالكميات الدنيوية. ولو سُئِلنا عما يبرهن على حقيقية

٤ قال القديس جيروم «إن الخطأ خصيصة إنسانية»، وأضاف القديس أوغسطين «لكن الإصرار على الخطإ انفعال شيطانى»، والانفعال هنا يساوى الكبر وهو ما يمحو كل الفضائل عمليًا، كما أن الخطيئة تفسد الذكاء أصوليًّا إضافة إلى مجال استخدامه فى أمور عملية أو دنيوية.

القيم السرمدية سنجيب بأن ظاهرة العقل ذاتها سوف تحرم من غاية وجودها بدون محتواها الأوسع. وهنا تكمن أسرارية ظاهرة الذاتية التى أساء المحدثون إدراكها بدرجة عجيبة، فى حين أنها علامة لا تدحض على الحقيقة اللامادية والتعالى.

***

إن العقلانيين التطوريين يميلون إلى القول بأن أرسطو بصفته 'أبا المنطق' هو واقعيًا 'أبو الذكاء'، ذلك الذكاء الذى نضج أخيرا وأصبح كفؤًا فعالا على أيديهم كما يتصورون. ومن الواضح أنهم ليسوا على وعى بأن ازدهار ذلك النظام الفكرى رغم حسناته يسير نعلا بنعل مع ضعف بصيرة العقل المُلهَم intellectual Intuition. ويقال إن الملائكة لا عقل لها فلا حاجة بها إلى العقلنة، فالاحتياج إلى العقلنة يعنى أن الروح التى لم تعد 'تبصر' عليها أن 'تتلمس'. وقد يعترض مجادل بأن أعظم الميتافيزيقيين طرًّا، وهم أعظم البصائر قاطبة، يلجأون إلى الجدل العقلى، ولا شك فى ذلك، ولكن التحفظ لا ينطبق سوى على الجدليات التى يخاطبون بها الآخرين، وليس لها ظل فى وعيهم البصيرى بالحقيقى فى الوجود، لكن وظيفة العقلانية عندهم قد تكون استنفارَ 'رؤية' فى جانب أو آخر، ولكن العقلانية فى هذه الحالة تعمل كسبب عرضى لا كعنصر مكون من عناصر المعرفة. وربما قال البعض إن العقلنة قد تحقق لدى العقلانى بصيرة فوق عقلانية، وهو أمر صحيح من حيث المبدأ، ولكن الأرجح فى الواقع ألا تحقق تلك البصيرة، فليس فى العقلية الدنيوية ما يميل إلى

تحققها على أقل تقدير.
وقد أسهبنا فى الاعتبارات السابقة دون أن نتفكر فى أرسطو، واللوم على ذلك راجع لاعتقاد أن الأرسطوطاليسية قد احتكرت الذكاء بما هو، وهو أمر لم يحلم أرسطو بتحقيقه[٥]. ومن الواضح أن المنطق مفيد أو لازم للإنسان الدنيوى، ولكن من الواضح أيضًا أن المنطق لا يؤدى مباشرة ولا بشكل لازم إلى المعرفة، ولا يعنى ذلك أن اللامنطقية أمر مشروع فى السعى إلى المعرفة، ولا أن ما فوق العقلانى يساوى العبث، ولو ظهرت حجة تدَّعى أن الأسرارية واللاهوت كليهما يحتوى على عبث دينى فإن العبث فى هذه الحالات 'وظيفى functional' مثل حالة الكوانات فى بوذية الزن، وأنه لا بد من فحص نواياها حتى نعدل فى تقويم الجدل، حيث تبرر الغاية الوسيلة فى هذه الحالات.

ومن العجب أن التعصب الدينى ينشِّط العقل المُلهَم فى تناوله لجوهر الحقائق الكلية، إلا أنه يشلُّه بتحديداته التى لا تستطيع اللاهوتيات التشبيهية أن تهرب من تناقضاتها وطرقها المسدودة حيث تضطر إلى مزج تعقيد الحقائق الميتافيزيقية برب مشخص، أى بذاتية مفردة ليس بمقدورها أن تدَّعى التعقيد ذاته.

٥ لا بد من ملاحظة أن الهنود عندهم علم للمنطق يُدعى 'نيايا Nyaya' والذى وضع 'جوتاما' لبناته الأولى، وهو يحلل عمليات العقلنة الخاطئة بعناية فائقة، ولهذه المدرسة آثار جليلة على كثير من المناطقة. ويفسر ذلك التوازى بين اليونان والهند ما يمكن أن نسميه الذكاء الآرى والذى يشارك فيه الساميون الذين تأثروا باليونانيات.

***

ونحتاج فى سياقنا هذا إلى كلمة عن العرفان gnosis، حيث إننا نتحدث عن العقل، وحيث إن العرفان هو طريق البصيرة العقلية، ونقول 'العرفان' لا 'العرفانية gnosticism'، إذ إن الأخيرة ليست فى الغالب إلا زندقة ميثولوجية، فى حين أن العرفان الباطن فى الإنسان ليس إلا ما يسميه الهندوس جنانا jnana أو أدفايتا فيدانتا Advaita Vedanta. والادعاء بأن كل العرفان باطل بموجب أن هناك عرفانية، هو بمثابة القول بأن كل الأنبياء كذبة لأن هناك أنبياء كذبة. ويبدو العارف فى نظر كثير من الناس هو من يشعر بالاستنارة من داخله لا عن طريق الوحى، ويعتقد أنه قد تسامى على مستوى الإنسان، ومن ثم يعتقد أن كل شىء مباح له، لكن المرء سوف يتهم كل الغِيلان السياسية بالعرفان فى هذه الحالة بموجب اعتمادهم على خرافات ضبابية أو مصالح غامضة تعيش فى أوهامهم فحسب، ويعتقدون أنهم أصحاب رسالة باسم فلسفة منحرفة. والعرفان فى الذهن العام يساوى 'الكِبر العقلى' كما لو كان ذلك ليس تناقضًا اصطلاحيًّا، فالعقل المُلهَم يتماهى تمامًا مع الموضوعية التى تجبُّ كل ذاتية، وليس الكبر إلا أقل الذكاء حظا من الموضوعية وأضله سبيلا.

ولو كان هناك 'عرفانى Gnosticist' أو بالأحرى شيطانية عرفانية زائفة فهناك أيضا عرفان يناقض تلك الشيطانية، وليس ذلك إلا

نتاجًا للتحيز الخبيث الذى يرى العرفان فى كل ما يمت إلى الشيطان، وهذه خطيئة فى حق الروح القدس، وتنطبق هنا آيتا السيد المسيح عليه السلام اللتان قال فيهما «لا تعطوا القدس للكلاب ولا تطرحوا درركم قدام الخنازير» متى ٧ : ٦. فالوجود الإنسانى به لآلئ ومقدسات، ولا شك أنها فى جانب العقل المُلهَم، الذى وصفه مايستر إيكهارت بأنه 'غير مخلوق ولا يخلق aliquid increatum et increabile' فهو أمر ربانى، وهذا بالضبط هو ما يضيق به دعاة التدين السطحى والجدل المتعصب.

ويسمح لنا ما تقدم من تأملات أن ندلف إلى موضوع أدق إلا أنه ينتمى إلى طبقة الأفكار ذاتها، فالجوانية Esoterism التى تتفق مع العرفان تواجه على مستوى الواقع ثلاثة عوامل مناوئة، أولها الشيطان حيث إنه عدو لكل روحانية، وثانيها بطريق مختلف تماما وهو البرانية Exoterism التى لها ضرورة وحق فى الوجود، ولكنها تجسيد لمحدودية المنظور، وثالثها بتعاضد الأول والثانى وهو من أخطر الأمور. ويرافق الهجوم على الجوانية فى الحالة الأخيرة الحط من شأن الدين ككل، ولم يكن من شأن هذه الممالأة الوحشية أن تحقق ما لم يكن هناك قصور فى المنظور المذهبى ذاته، والذى تبرهن عليه البلاهات والجرائم التى ترتكب باسم الدين، وتشارك المذاهب حتمًا أو لغاية ربانية إن أحببت فى نقص العقل عند

الجماعات الإنسانية التى تتوجه إليها الدعوة فى 'العصر المظلم' هذا[٦].
وقد تعمل الجوانية على تمديد الدين فيما يتعلق بالرمزية الميتافيزيقية والأسرارية، إلا أنها لا تستطيع تجنب معارضة الدين حيث إنه لا صدق يعلو على الحقيقة. ويكاد يستحيل الفهم الكامل للعلاقة بين الجانبين الجوانى والبرانى للدين دون الوعى بهذين الجانبين، وهما على تناقضهما متجذِّران فى طبيعة الأمور[٧].
ويبرر هذه الاعتبارات فى سياقنا العام أن الجوانية المتكاملة هى طريق العقل المُلهَم بالوجود، وهى بالتالى طريق الذكاء، بينما كانت البرانية هى طريق الإيمان أو الدين، والتى تساوى حتماً فرضيات الميتافيزيقا فى مناخ البرانية. ويحضنا الدين الذى تشكل على أيدى الساميين على الإيمان بالله القدير تنزه وتعالى وهو الآب خالق السموات والأرض. أما العقل المُلهَم كما يمثله الآريون فهو يوحى بأن «براهما فحسب هو الحقيقة، وما الدنيا إلا مظاهر، وأن النفس ليست إلا براهما». وهذا الاختلاف فى المنظور لا يمنع الإيمان من الاحتواء على عنصر الوعى، فى حين أن الوعى من ناحيته يحتوى

٦ قال المسيح عليه السلام «لماذا تدعونى صالحا؟» مما يجدر بتطبيقه على الأشكال الدينية أو المنظومات العقائدية على أقل تقدير.

٧ تمخضت الانفعالية فى الربط بينهما إلى ظهور ما يشبه الجوانية التى انتشرت فى الشرق، إلا أن ذلك لا يعنى أن جوانية بعينها لا تستطيع تعويض هذه العقبة والتغلب عليها، ثم إنه لو كان على العرفان الصحيح أن يبقى سرًّا فى مناخ توكلى فذلك راجع جزئيًا إلى حق التوكلية، وهى تكافئ الفوضى الروحية لعصرنا، فى المطالبة بأن يتجلى فى 'الظاهر' كل ما كان خفيًّا فى 'الباطن'، فمن الأجدى أن نعبر عن الحكمة حتى لا تنسى.

على عنصر الإيمان.

***

ولنعد الآن إلى مسألة الذكاء فى عمومها، فلا يصح أن يختلط سوء استخدام الذكاء بالعقل المُلهَم ذاته كما حدث فى اليونان القديمة ثم فى عصر النهضة ثم فى عصر الفلاسفة وهو القرن التاسع عشر، وقد تجدد فى القرن العشرين بصيغ مستهجنة لا تسر الخاطر، والروح الإنسانية لها الحق فى الإبداع بالمدى الذى يكون فيه الإبداع تأمليًّا، ولو كانت كذلك فلا مناص من أن تشغل بالها 'بالموجود' قبل أن تنصرف عنه إلى 'محتمل الوجود'.

وقد اعتقدت أيديولوجية التقدميين فى القرن التاسع عشر أن مسألة روح الإنسان يمكن أن تختزل إلى الفوارق بين الشعوب 'المتحضرة' و'البربرية'. ولو كان على الذكى أن يكون واقعيًّا فلا شك على سبيل المثال أن الهنود الحمر كانوا أكثر ذكاءً من البيض فى سعيهم الصناعى الشيطانى وواقعهم الإيكولوجى المهترئ، وقد كان الهنود الحمر أذكياء بالمعنى العميق لا المعنى السطحى، ويسمح لنا ذلك بملاحظة أن طبيعية الشعوب التى ليس لها لغة مكتوبة تعتمد على 'اختيار أولانى' قريب من الحكمة، ويطْرَحُون غريزيًّا ما قد ينصح به تلامذة السحرة[٨]، وهو أكثر مما يستطيع الناس احتماله أو

٨ تتلخص المبادئ عندهم فى أن المرء لو خلق شيئا بالاستغراق فى الظاهرية والتشيؤ فلا بد أن يتحول إلى عبد لما خلق، فالتشكلات الحضرية تمخض عن انحطاط ومصائب، وهذه القناعات تفسر بربرية الشعوب التى تبنت مذهب الطبيعية حينما يصبحون فاتحين، ولا

الاعتراف به.

وعلى كل حال، فالكلام على عموم مسألة ما إذا كان الإنسان ذكيًا بشكل فعال أم لم يكن يعطى الحق للمرء أن يجيب بضمير نقى بأنه لم يكن، حيث إننا نجد أنفسنا فى العصر الحديدى، ولكن سوف يستنتج أن القديسين والأولياء فحسب هم الأذكياء بشكل ملموس[9]، وينظر الناس إليهم باعتبارهم أسمى من الإنسان، وهم كذلك حقا من منظور معين، إلا أنهم فى الحقيقة أناس عاديون، أو بالأحرى أناس أوّلانيون لو كان يخطر ببالنا القياس على حال إنسان العصر الذهبى.

ويدفع بنا ذلك إلى تلخيص تركيبى للاعتبارات التالية.

لقد كان الإنسان الأولانى يعلم تلقائيًا أن الله سبحانه موجود، فى حين لا يعلم الإنسان الساقط ذلك وعليه أن يتعلمه، وكان الإنسان الأولانى دائم الوعى بالله تنزه وتعالى، أما الإنسان الساقط فعليه أن يجبر نفسه على تعلم الوعى به سبحانه، وقد أحب الإنسان الأولانى الله سبحانه أكثر من حبه الدنيا، بينما يحب الإنسان الساقط الدنيا أكثر من حب الله جل شأنه، وعليه أن يدرك ذلك بالزهد. وكان الإنسان الأولانى يرى الله سبحانه فى كل شىء بموجب إحساسه بالمثالات والجوهر، ولم يكن محتبسًا فى ضرورة الاختيار بين 'الجسد أم الروح'، أما الإنسان الساقط فلا يرى الله سبحانه وتعالى فى أى

يستطيعون التخلص من سيطرة المدنية الحضرية، والعداء اليهودى والإسلامى للأيقونات له صلة بالمبدإ ذاته.

٩ ليس 'العلماء' الذين ينتهون إلى تدمير العالم والإنسان فى نهاية المطاف.

شيء، ولا يرى إلا الدنيا بما هي مادة وفعل ظاهر وليس الدنيا كتجلٍّ لله تبارك وتعالى.

والأولانية هي الفطرة عند الصوفي، وهي الطبيعة الإنسانية الجوهرية والمعيارية، فالطبيعة الإنسانية مفطورة على صورة الخالق سبحانه، ولذلك كانت هي العقل المُلهَم بما هو، وهو انعكاس للوعي الرباني، فقد «كُنْتُ كَنْزًا مَخفيًا، وَأَحْبَبتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِيَعْرِفُونى فَبِي عَرَفُونِي» كما جاء في الحديث القدسي، وقد خلق سبحانه في الخلق روح الإنسان.

حِجابُ إِيزِيس

إن المغامرين فى استكشاف المادة والطاقة ومتناهى الصغر ومتناهى الكِبَر ينتقلون من اكتشاف إلى اكتشاف، ومن افتراض إلى افتراض، وقد يخوضون فى آليات العالم الطبيعى، ولا شك أنهم سيعاينون رؤى عميقة تتعلق بأنواع المادة، لكن الحقيقة هى أنهم لن يصلوا إلى نهاية مبتغاهم، ألا وهى أساس الوجود الذى يتوشح بأمر لا يمكنهم تحديده، ولن يُسَلِّمَ نفسه لهم. وإيزيس هى رمز ما كان، وما هو كائن، وما سيكون، وأنه لن يكشف لها حجاب، ومن الحمق أن يحاول أحد، ففى مقام هذه المرتبة يتساوى الحمق مع الخبث، كما تبرهن على ذلك أساطير بروميثيوس وإيكاروس والعمالقة والشيطان، وكما تبرهن مجريات الأمور فى القرنين السابقين[10].

ولو بدأنا حديثنا من منطلق أن كل المعرفة بطبيعتها تتضمن ذاتًا وموضوعًا، أو عارفًا ومعروفًا، فالذات فى معرفة الظواهر المحسوسة ما هى إلا حاسة معينة، أو مجموعة من الحواس، والذات فى معرفة مبادئ الطبيعة أو أنواع الأجرام الكونية هى ملكة الاستدلال العقلى، والذات فى معرفة المبادئ الميتافيزيقية هى التى نسعى إلى التعبير عنها بالعقل المُلهَم، أى البصيرة العقلية والوعى أو

١٠ لا يصح أن ننسى فى هذا السياق أن العلم الحديث يعتمد على الآلات التى لم يكن لها وجود فى الحضارات التراثية، وهو ما يعنى أن هناك أنواعًا من المعرفة لا حق لها فى الوجود.

الاستيعاب العقلى وليس العمليات الجدلية. والمعرفة التى ليس العقل لها ذاتًا لا يمكن أن تكون ميتافيزيقية بدءًا من ملاحظة الظواهر، فلا يمكن الوصول إلى الحقيقة التى لا يصل إليها إلا 'الله سبحانه فينا' ويشاء لنا أن ندركها. ونجد أننا نواجه ثلاث ذاتيات، وثلاث صيغ لليقين تتدرج من النسبى إلى المطلق.

وإيزيس لن يكشف لها حجاب، والحق أن المبدأ الأفلاطونى يقول إن الخير الأسمى يقدم ذاته حتى إن الربة يمكن أن تسفر عن نفسها، ولكن بشكل جزئى فحسب، وهى تكشف عن شىء منها فى ظاهرة الجمال والخير حتى تسمح للفانين بالمشاركة فى سر اللانهائية وتذوق رحيق الرضوان، إلا أنها لا تكشف عن جوهرها، ولن ترغب فى أن تسفر عنه بموجب طبيعتها التى تتصف باللانهائية. وكما أسلفنا فإن ذلك التحديد لا ينطبق إلا على ذوات العقلانيين والدنيويين وليس الحضور الربانى فى فطرتنا، ومحلُّه 'الجانب الآخر' من الحجاب، الذى يتماهى مع الذات بما هى، وهى الذات التى لا ذات غيرها، وليست على وجه التأكيد تلك الذاتية الفردية التى تتطلبها العلموية وتسعى إليها.

ثم إن تلك الذاتية المتعالية وهى أولية فى الواقع تصل إلى الجوهر الميتافيزيقى بدءا من كل ظاهرة إيجابية أو من خلالها، ولا حاجة بها إلى الاستغراق فى تحليل طبقات المعارف الطبيعية على أمل الوصول إلى الحقيقة فى نهاية مطافها. ولكن إيزيس تكشف عن محيّاها بدءًا

من تجلى ظواهر الجمال الأرضى، كما أنها تجلى فى مستوى المعرفة الجوهرى بافتراض أنها قابلة للمعرفة 'من الخارج'.

وهناك طريق من اثنين، فإما أن يصل المرء إلى ما يعتقد أنه الباطن الأعمق للوجود الطبيعى بطريق موضوعى، وفى هذه الحالة سوف يبقى أبدًا عنصرا ملغزًا، أو أن يذهب إلى ما وراء ذلك العنصر، وفى هذه الحالة يتصل الوعى بالذاتية العقلية للإنسان، ولا تكون المسألة حينئذ بحثا من الخارج ab extra.

ولا شك أن المعرفة المتعالية التى تنتمى إلى المطلق لن يمكن أن تعتمد بطبيعتها على العوارض الثقافية أو التاريخية، وما يهم حقا وما يكفى هو أن العالم هو العالم والإنسان هو الإنسان.

***

وعندما خلق الله سبحانه الإنسان على صورته فقد خلق معيارا هو حدود استيعاب الإنسان للعالم، الذى يناظر الغاية الربانية من خلق الإنسان. فالإنسان بفطرته هو 'مركز' عالم مخصوص، ولم يكن ذلك عَرَضًا بل بفضل طبيعة الوجود ذاتها، ولذلك كان ما صَغُرَ وما كَبُرَ عند الإنسان هو ذاته ما صَغُرَ وما كَبُرَ عند الله سبحانه، فالإنسان يستوعب الأشياء كما تقدم إليه ذاتها التى استقتها من المشيئة الربانية. ولذلك يكاد كل ما صَغُرَ وما كَبُرَ أن يكون مُحرمًا على الإنسان كى لا يقع فى عدم التناسب الذى يُصغِّر الكبير أو يُكَبِّر الصغير. وينبغى على الإنسان أن يشعر بانعدام الامتياز وقلة السعادة الناشئة عن تلك المقولات العلموية، وأن يعلم بأن عليه أن يقيم علاقة بينه وبين

المطلق سبحانه، وما إذا كانت تلك العلاقة صادقة مخلصة فحسب. فمن استطاع أن يعيش فى سلام مع الله سبحانه تحرر من حب الاستطلاع، وعاش مثل طفل فى حماية منيعة فى روضة اللطف الربانى الذى لا يزول، ويعلم الله الخالق سبحانه أسعد الأماكن للمخلوق، ويعلم ما هو خير له.

وعالما الذرات والمجرات هما من العوالم المعادية للإنسان، ويمثلان من حيث المبدأ أو الإمكان مناخًا من العداوة والرعب، ولا شك أن هناك من سيدَّعى أن 'إنسان عصرنا' هذا 'بالغ الرشد adult'، إلا أن هذا غرور وشيطانية، فالإنسان الطبيعى دائمًا ما يختار براءة الأطفال كما توصى بذلك كل الكتب المقدسة من واقع لغتها، وإلا لكانت الطفولة ذاتها بلا جوانب إيجابية، ولا شك أن الإنسان الناضج لا بد أن يكون 'راشدا'، ولكنه يمكن أن يرشد فى طرق غير سبل المتاهات المحرَّمة، والانتصار الروحى على الوهم أجل شأنًا من بلادة حس المغامرين فيما ليس إنسانيًا.

وهناك أمران لا بد من اعتبارهما فى المخلوقات، وهما الظاهر التجريبي والآلية الكامنة فيه، فظاهر المخلوقات تجلٍّ للغاية الربانية فى خلقها وتعمل آليتها على ظهورها فى صيغها المختلفة. وعلى سبيل المثال فرمزية جسد الإنسان وجماله تجلٍّ للغاية الربانية فى خلقه، وآليته هى هيكله وعضلاته وأجهزته الوظيفية، وتميل العقلية العلمية الحديثة إلى تعظيم قدر الآلية على حساب الغاية من الخلق،

وكذلك تفعل فى كل شىء سواء أكان نفسيًّا أم طبيعيًّا، مما يتمخض عن عقليات منهكة لا قدرة لها على تناول الأسرار demystified، ولا خلاق لها على 'العجب المقدس' حيال أى أمر كان، وينتهون إلى الفراغ من كل مرجعية ومعنى بعد أن نسوا الله سبحانه فأنساهم أنفسهم، وامتلئوا بالعدمية والقنوط فى مادية وحشية لا تبالى بشىء. ولم يعد هناك إلا الأطفال الذين يؤمنون بأن السماء الزرقاء التى تعلونا هى الفردوس.

وهناك علوم طبيعية تنتمى إلى طبيعة الإنسان والأشياء، كما أن من طبيعة الأمور أن يكون هناك علوم لا يستطيع الإنسان أن يرفع بها حجاب إيزيس، ولا يصح له أن يحاول ذلك. فعلوم الإنسان لها حدود مبدئية، ولا يمنع الإنسان من تخطى هذه الحدود فى الحضارات التراثية إلا علاقته بالله تنزه وتعالى، وبكل النتائج التى تتمخض عن هذه العلاقة[11].

***

ويبدو أن علماء الطبيعة يعجزون عن فهم أن الآلية فى العالم لا يمكن أن تكون جبرية صرفة ولا تحكمية تمامًا، والحقيقة هى أن العالم نسيج من الجبر والاختيار ومن الانضباط الرياضى والارتجال الموسيقى، وتشارك كل ظاهرة فى هذين المبدأين، وهو ما يعنى أن كل شىء قائم

١١ يرى باستير أن المؤمن لا بد أن يقول قبل أن يدلف إلى المعمل إنه قد ترك الله تعالى خارجه، وهذا تعبير عن الواقعية الزائفة للعلماء، وشهادة على عقدة الدونية التى يعانى منها المؤمنون أمام العقلانية الإلحادية المنتصرة.

بين ما يبدو فى ظاهره مختلفًا معاكسًا وما هو على الحقيقة إلا بعد متسق ومكمل لغيره من الأبعاد، مثل الفضاء الذى يتسق ويتكامل ولكنه يسمح ظاهريًا باختلاف الاتجاهات من منظور الهندسة المستوية للأشياء[١٢].

ولا يستطيع المحدثون أن يفقهوا مسألة أخرى، ألا وهى أن البحث عن أسباب الظواهر فى مستوى الظواهر ذاتها أمر لا موجب له، وأن على المرء أن يتفكر فى احتمال وجود سبب لامادى وراء الظواهر المادية خاصة حين لا يكون أمامه سبيل إلى معرفة بداياتها كما هو الحال فى أصل الأنواع. والمثل الكلاسيكى على ذلك هو مذهب التطورية التحويلية transformist evolutionism، والذى اخترع أسبابًا 'أفقية' لأنه لا ينتوى الاعتراف بالبعد 'الرأسى' فى الوجود، ويأمل فى انتزاع براهين من المستوى العضوى ويعجز عن تقديمها، ذلك أنها كائنة فى مستوى يعلو على مستوى المادة.

ويجدر بالمرء التحسب للحضور المتزامن للسبب الميتافيزيقى الباطن فى مستوى الأسباب، الطبيعية فإذا كانت البذرة تُعدُّ السبب المباشر فى وجود النبات فذلك لأن المثال الربانى يتدخل فى السببية

١٢ لنتخذ من جسد الإنسان مثلا، فهو من الناحية المبدئية تابع جبرًا من المطلقية الربانية ومن الضرورة حيث اكتسب شكله واقعيًا، فى حين أن كل جسدٍ يعبر عن اختلافات لا تحصى مع غيره من الأجساد تنبع من لا نهائية الإمكان وحرية البدائل، فشكله المبدئى انضباط رياضى محدد، فى حين أن شكله العرضى ارتجال موسيقى لا حدود له، والتشريح له حدود معلومة أما الجمال فلا حد يحده، إلا أن الجمال يمكن أن يكون نسبيًا حرا أما التشريح فمحكوم عليه بقيود جبرية.

الطبيعية. وقد تقوم الأسباب فى الرمزية الهندسية على شكل 'دوائر متراكزة' تشكل العالم، إلا أن هناك أسبابًا أخرى وبالأحرى السبب الأول القائم فى المركز، ويعمل عمله فى شكل أنصاف أقطار تشع منه، فالعقل الربانى يشتمل على جميع المثالات الأولى للخلق، والتى تبدأ منه كى تتجلى فى 'لحظة' دورية معينة من عملية النشأة الكونية المستمرة 'تتجسد' فيها 'الأفكار' على شكل مخلوقات عرضية.

ونحن لا نطالب علماء الطبيعة بأن يرضوا بخلق شبه ربانى ساذج، ولكن من المنطق أن يحاولوا فهم المذاهب التراثية الأنطولوجية فى سياق سعيهم إلى علم كلى متسق، وعلى الأخص المذهب الهندوسى الذى يصف 'كوشا kosha' بمعنى حُجُب 'الذات آتما Self'، وهو مذهب يصور العالم كنظام من الدوائر التى تنبثق من مركز مبدئى حتى يتجسد محيطها الأبعد فى المادة التى نعرفها فى عالمنا، فالعلم الإنسانى لا يستقى من احتياج الإنسان إلى المعرفة والتسجيل فحسب، ولكن جذوره تستقى من التعطش إلى الأصول العميقة الجوهرية التى تجتذبنا إلى الشواطئ التى تحد وجودنا الطبيعى فى الظواهر.

***

أما فيما يتصل بمشروعية أية محاولة لتخطى الحدود التى تفرضها أسرارية إيزيس فيمكن الاعتراض بأن الميتافيزيقا ذاتها محاولة من النوع ذاته. إلا أن هذه المقولة تنطبق على الفلسفة الدنيوية فحسب لا على العلم المقدس scientia sacra الذى ترضى به إيزيس أن تكشف حجابها، وإلى الحد الذى لا يزال وراءه سر أخفى منه. وغاية المفكرين

الدنيويين هى أن يقصروا معطيات الذكاء على ما يمكن قبوله عقلانيًا، و'يحرروا' العقل أو بالأحرى يحرموا الفكر من كل تعال على العقل، والهدف من ذلك هو 'كشف أسرار demystify' الكون وتفسيره بشكل نهائى، وهكذا تسعى اللغة العقلانية إلى استفراغ كل ما يمكن أن يُعرف بالحواس إلى آخر قطرة منه، ويصبح الفكر بذلك مقصورا على ما تعبر عنه تلك اللغة فحسب.

ومحاولة كشف حجاب إيزيس ليست سعيًا إلى تفسير الله سبحانه والعالم ولا تعريفا بالمبدإ وتجليه فى حين أننا نعلم استحالة فراغ سر الحقيقة، ولكنها بالأحرى الرغبة فى اكتشاف وتفسير كل ما يمكن من احتمالات. وقد طرحنا مرارًا فى كتاباتنا أن الميتافيزيقا لا تبغى إلا تقديم نقاط مرجعية فحسب، وسوف يلومها النظريون على عدم كمالها بحجة أنها لا تحسب لأمر أو لآخر، إلا أن الميتافيزيقا التى يمكن التعبير عنها قولا ليست كاملة وذلك لأنها قولية فحسب وليست عملية، وغاية وجودها على مستوى التواصل اللغوى أن تقدم مفاتيح مرجعية لا تملك إلا أن تكون إشارية ودورانية. ولو أضيف مذهب ميتافيزيقى إلى آخر فى سياق التاريخ، فليس ذلك بموجب أن المذهب الأسبق خاطئ، ولكن لأن السماء تدبر تجليات الروح من ناحية، ولأن التعبير الجديد عنها قد أصبح ضرورة لمناسبته للغة العصر والإنسان.

ويقول التراث المصرى القديم «لن يكشف حجاب إيزيس أحد»، إلا

أنه من الممكن أن ترفع الربة الحجاب بنفسها أو حتى أن يختفى الحجاب تمامًا، وهذا السر الذى يبدو مناقضا لأطروحتنا كما ذكرنا آنفا ليس قائمًا مقام آيات الرحمة، وليس موجهًا إلى الفرد بما هو. وينتمى تجرد إيزيس من حجابها إلى 'القلب' أو إلى الذات الباطنة. وبدلا من أن نتحدث عن كشف الحجاب يمكن القول بأن الربة تأخذ النفس تحت حجابها، ويعادل ذلك فى لغة الصوفية 'المعرفة بالله عز وجل'، حيث يكون إدراك العارف لله سبحانه أقل من إدراك الله تعالى لذاته فى ذكاء العارف. وما يتعلق إذن بهذا الأمر ليس إلا العقل المُلهَم، والذى قال عنه مايستر إيكهارت «هناك أمر فى النفس غير مخلوق ولا يخلق»، وهو ينتمى إلينا كما ننتمى نحن إليه «ملكوت الله داخلكم»، والبعد الباطن توحيدى بطبيعته إذ إنه انعكاس الذات الربانية فى الإنسان، حتى إن التعالى يصير فيضا بموجب التجانس الأنطولوجى للعالم.

***

وحيث إن حجاب إيزيس فى داخلنا كما أنه فى خارجنا فلا بد من الاعتبار هنا فى مسألة الموضوعية والذاتية. وتناول معنى الاصطلاحين هنا إما فلسفى أو نفسى بحسب ما إذا كان ينطبق على التعريفات أم السلوكيات، وعليه فقد نتفكر فى كل منها بمعنى موضوعى لتعريف كُنْهِ ظاهرةٍ ما، أو بمعنى ذاتى لربطه بوعينا. ولو أننا تفكرنا فى الذاتية موضوعيًا فلكى نعرف ظاهرة ما، ولو أننا تفكرنا فى الموضوعية ذاتيًا، فلكى نراها كصفة للذات وغيابًا للذاتية، فتكون

إدراكًا ’خارجيًا‘ موضوعيًا للحقيقة.

ولو كانت الصفة الأصولية للموضوع هى الحقيقة فإن الصفة الأصولية للذات هى الذكاء والعقل والوعى، أى اليقين الميتافيزيقى، والوعى منضبط شأنه شأن الحقيقة الموضوعية التى تحيط بنا.

ولو كان الاستخدام المعتاد لمصطلح ’ذاتية subjectivity‘ يعنى سيطرة العاطفية التى تولِّد التحيز، فلعل المرء يتوهم أن مصطلح ’موضوعية objectivity‘ يعنى الانشغال المخل بأشياء الدنيا على حساب القيم الباطنة، وهو أمر لم يحلم أحد بتحقيقه، وبمعنى آخر حين تناقض الذاتية الموضوعية فإن الموضوعية تبدو كما لو كانت هى الأسمى معياريًّا، ولكن إذا ناقض البطون الظهور بالمعنى الأخلاقى والروحى فإن البطون هو الأسمى معياريًّا.

ومن الواضح أن الذات والموضوع يشكلان تكاملا محايدًا فى حد ذاتيهما وليسا بدائل نقيضة لأحدهما الآخر، لكنهما من جانب آخر يشكلان قطبية بديلة أشبه بالازدواجية الزرادشتية، أى إن القطب الموضوعى يتشكل من الوجود والمادة، فى حين يتشكل القطب الذاتى من الوعى الربانى المُلهَم والنفس ego، أو هما ’الذات Self‘ و’الأنا I‘ [١٣]. والضلال الأكبر هو الميل إلى المادة والنفس بحيث يبتعد المرء عن بطون المبدإ الربانى وتعاليه، وهذه هى المادية

١٣ والحدود الدنيا لهيكل الحقائق الموضوعية هى أشدها تصلبًا وعتامة وتثاقلا ماديًّا، ولهيكل الحقائق الذاتية هى أشدها ظهورًا فى الوعى وهى الحواس أو الجوارح.

من ناحية والأنانية من ناحية أخرى، ويجوز أن يكونا كذلك على المستويين النظرى أو العملى، أى إما كان فلسفيًا أو حيويًا.

وهناك حجاب لإيزيس على الذات كما أن لها حجابًا على الموضوع، فالفكر العقلانى الصرف منبتا عن جذوره فى العقل المُلهَم لا يقدر على هتك أسرار الموضوع أو الغاية المطلقة بأكثر مما تقدر النفس التجريبية التى انبتت عن جوهرها القابل على هتك حجاب الذات المطلقة، ويبقى 'السر' مصونًا عن عبث الوعى المتشظى. وبتعبير آخر فإن حجاب الربة يحجب كل ما كان 'شاسعًا' عن وعى الإنسان وكل ما كان 'عميقًا' عنه، والعقول التى اعتادت التوقف بينهما فى منتصف الطريق لا تدرك إلا العوارض تستحيل إلى عوارض بدورها.

وفى نهاية المطاف فإن إيزيس التى تحتجب وراء حجابها ليست إلا الحقيقة الربانية، التى يتسق فيها الموضوعى والذاتى، وليس الحجاب إلا انعكاس نشأة الكون التى تستقطب تلك الحقيقة، وتنشأ عنها المرايا التى لا تحصى والتى هى الكون فإيزيس هى آتما، والحجاب هو مايا.

لا شك أن علم الطبيعة المتكامل، وليس التمهيدى، لا يمكنه الاستغناء عن نور الميتافيزيقا، ويبرهن على ذلك أن مبدأ النسبية لا غنى له عن مبدإ المطلقية، حتى بالمخاطرة بظهور علم كون إلحادى 'جامح'. ويقول الصوفيون إن مذهب التوحيد وحيد فى بابه، ويمكن القول عن نظرية آينشتاين بطريقة مشاكلة إن نظرية النسبية نسبية فى بابها.
ويربط مبدأ النسبية المقاييس الكونية 'بعرضيتها' فى حين يربط مبدأ المطلقية تجليات المطلق 'بنسبيتها'، وهذا هو كل الاختلاف بين آلية التجلى ورسالة الرمز، وهو محتوى الآلية وغاية وجودها، فموقع 'المركز الثابت' للشمس نسبى بموجب وجود أنجم أخرى ثابتة أى مراكز أخرى، كما أن الشمس ومجموع كواكبها متحركة، إلا أن النجم الشمسى هو حقا مركز كواكبه، لا لأن الكواكب تحيط به، بل لأن الشمس ميتافيزيقيًّا هى غاية وجوده حتى تتجلى آتما فى مايا فى الطبيعة، وبرهان تلك الوظيفة لا يقتصر على دوران الكواكب حولها، ولكنه مبدئيًّا جرم الشمس وضياؤها، أو جلالها لو أحببت. وبتعبير آخر فإن مبدأ المطلقية يتجلى فى ظواهر الجلال بموجب علاقة ما يُحَدِّدُ بما يُحدَّد، أو علاقة المركز بالمحيط، وهذه العلاقة لا تنقلب بتاتا[١٤]. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مقولة أن الشمس هى مركز

١٤ حالة النجمين التوأمين اللذين يدوران حول مركز خفى لا ترمز إلى علاقة بين مركز

أفلاك كواكبها لا يعنى أنها فى مركز هندسى منضبط. ولا شك أن الشموس الأخرى أبعد من أن تؤثر على المنظومة الشمسية بحيث تفسر ذلك، وربما استحال تفسير عدم الانضباط ذاك، ولكن السبب الأنطولوجى قد يرجع إلى الفارق بين المثال الربانى وتجليه الطبيعى، وهو فارق قد لا يتحقق فى المجموعات النجمية الأخرى، ولكنه يتجلى برهانا على كلية القدرة وبطريقة تحدد بموجبها.

ويمثل ما تقدم تطبيقا لمبدإ 'المطلق النسبي the relatively absolute'، فليس هناك إلا مركز واحد فحسب هو الله سبحانه، وقد قال المسيح عليه السلام «لماذا تدعونى صالحا؟»، فالله تقدس وتعالى هو المركز والمبدأ الأسمى، ولكن مراكز الظواهر قائمة فى فضاء الكون بالتشاكل، وإلا ما كان لنا أن نفكر فيها ولا أن نتحدث عنها. والمركز الربانى منعكس بالضرورة فى الخلق وهو مرآة الخالق عز وجل. والنسبية لا يمكن أن تُسْتَوْعَبَ بدون آثار المطلق، فحين نقول مايا نعنى آثار آتما، وحيثما انعكس نور الله سبحانه كان هناك مركز طبيعى ومركز ميتافيزيقى، وهكذا نرى انعكاس نور الله عز وجل فى الشمس وبها، حيث يتجلى لنا 'حضوره' فيها بصريًّا بأكثر مما ندرك منه فى الكواكب، ولا مندوحة من أن الله سبحانه فى كل أين، وبطونه فينا لا يمنع مراتب تجلى حضوره فى حواسنا، وإذا لم يكن

ومحيط، بل إلى علاقة التكامل بين ذكر وأنثى أو علاقة 'بيروشا' وهو الجوهر الفاعل و'براكريتى' وهى الجوهر القابل. وبطون المركز وخفاؤه رمز إلى تبادلية العلاقة بين حدين متكاملين.

هناك مركز فلن يكون الفضاء فضاءً.

ويعنى مبدأ المطلقية أن الأشياء هى ما تبدو عليه، فى حين يعنى مبدأ النسبية أنها ليست ما تبدو عليه، ويصبح منظور بطليموس عن الظواهر الطبيعية للإنسان مشروعًا وكافيًا فى مستواه بفضل مبدإ المطلقية، ويصير رمزيًا بشكل ملموس[15]. زد على ذلك أنه لو بدأنا من منطلق أن كوبيرنيكوس كان مصيبًا من الناحية المادية، وأن الذين تمسكوا بمركزية الأرض كانوا يبخسون الشمس حقها، فلن ننسى أن منظورهم أيضا قد تضمن شيئا من مركزية الشمس، إذ إنهم يسلمون بأولوية جرم الشمس، وهو أمر متفق عليه فى كل الميثولوجيات وحتى فى علم الأبراج والطوالع[16] astrology.

ومما يدعم أطروحتنا عن استحالة انقلاب علاقة الشمس بالكواكب أو علاقة المركز بالمحيط وجود حضارات كلية للشمس، فرقصة الشمس عند الهنود الحمر فى أمريكا على سبيل المثال ترمز إلى القوة الروحية التى توحى بها الشمس، وليس الأمر فى هذه الحالة رمزية تعسفية، ولكنها شعيرة كونية مقدسة، وقوة تستق من صيغة من صيغ

١٥ لذلك يلزم التمييز بين الظواهر فى هذه المرتبة وبين الخداع البصرى، فالسراب فى الصحراء ليس له أساس من الماء.

١٦ تتزامن واقعة ظهور مركزية الشمس الحديثة مع غروب الحكمة القديمة وازدهار علموية 'الإنسانياتية humanism' الإلحادية الحديثة، وهو أمر مستقل عن مركزية الشمس بما هى، والتى كان يحتمل أن ينبثق عنها علم كون روحى له صلاحية المنظومة البطلية على الأقل.

البطون الربانى.

***

وحديثنا عن لغز الفضاء يعنى تناول لغز الزمن أيضًا، فمن الواضح أن ظواهر الحركة الطبيعية قائمة فى المكان والزمان، وهذا التلازم هو ما تناولته نسبية أينشتاين. فلو كان هناك بعد مطلق فى أحوال المكان، فإن الأمر نفسه ينطبق على أحوال الزمن، فما تمثله النقطة فى المكان تمثله لحظة الحاضر فى الزمان.

وبافتراض أن أصل العالم الطبيعى كان 'انفجارا' كونيًا[١٧]، فلن يكون هناك صعوبة فى افتراض أن الموضع فوق الطبيعى الذى نشأ منه ذلك الانفجار لا يزال مركزا للفضاء، وأن الكون يتمدد على شكل كرة بين فراغين أحدهما 'داخلى' والآخر 'خارجى'. وقد كان 'الحدث' الربانى بمثابة تبلور محلول فائق التشبع نتج عن ميل لإيجاد الوجود، وقد تزامن الانفجار مع أصل الزمن والذى سوف 'يُستعاد reabsorbed' مرة أخرى فى نهايته أى 'يوم الساعة apocatastasis' أو 'ماهابرالايا mahapralaya'[١٨]. وبعد أن صدرت 'كن' التى أبدعت 'التجليات' فى موجات متتابعة من 'الفيض emanation' و'الخلق من عدم ex nihilo' لا من جوهر سبق خلقه[١٩].

١٧ هو ما يسمى 'the big bang' فى اصطلاح العلماء الأنجلو ساكسونيين.

١٨ هى العودة إلى ليل البراهما Night of Brahma فى الهندوسية، أو القارعة فى المفهوم الإسلامى، أو الالتئام النهائى فى الأسرارية المسيحية والميتافيزيقية.

١٩ يعنى خلق آدم من 'طين الأرض' أن تلك الأرض قد خُلِقت من عدم، ومن ناحية أخرى تعنى أن ظاهرة الإنسان ذاتها مستقلة عن هذه المادة بشكل يفوق طبيعتها التى تعجز

ويحتوى الزمن جوهريًا على دورات أى إنه إيقاعات تناظر قمتها ما هو مركزى فى الفراغ أى المطلقية، ويناظر تمددها الفراغى اللانهائية فى صيغتها السكونية، فى حين يعبر الامتداد المكانى عن الصيغة الحركية للانهائية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النقطة واللحظة مع التعديل اللازم، وقل مثل ذلك فى المركز والحاضر. وتشير كل تلك الاعتبارات بطريقتها إلى أن علم الطبيعة المتكامل Integral Physics لا يمكن أن ينفصل عن الميتافيزيقا[٢٠] وهى علم الوجود.

عن خلق شىء أيا كان.

٢٠ وهو ما يثبته التنافر بين أنصار الحتمية determinism وأنصار العرضية accidentalism ناهيك عن مآزق علم الأحياء التى تنبع من تلك البدائل الزائفة.

يعنى اصطلاح 'شاكتى' أصوليًا طاقة المبدإ الأسمى فى حد ذاتها، أو فى مرتبة أنطولوجية مخصوصة، إذ إن المبدأ أو لنقل النظام قبل الكونى يتضمن درجاتٍ وصيغًا بموجب النسبية الكلية 'مايا' التى تتردد فى طياتها أصداؤه.

ويعنى الاصطلاح ذاته فى الحياة الروحية الطاقة السماوية التى تتيح للإنسان أن يتواصل مع الربانى بالشعائر المناسبة على أسس من المنظومة التراثية، وتعين شاكتى الربانية الإنسان وتجتذبه إليها، فتعينه 'كأم' وتجتذبه 'كعذراء'، وتتنزل عليه معونتها من السماء، وترفعه جاذبيتها إليها. ويرقى ذلك إلى القول بأن شاكتى تمنحه ميلادًا ثانيًا بوصفها فقيها حكيما فى باطنه من ناحية، وتتيح له لطفا وتحررًا من ناحية أخرى فى النعمة والجمال.

وتمثل شاكتى فى المطلق جانب اللانهائية الذى يناظر كلية القدرة، ومن ثم تشكل مايا، واللانهائية هى 'الرضوان Ananda' الذى يتوحد فى آتما مع 'الوجود Sat' أو 'القوة Power'[٢١] ومع 'الوعى Chit' أو 'المعرفة jnana'. ويمكن القول أيضا بأن قطب الرضوان ينبثق من قطبي الوجود والوعى كما ينبثق الاتحاد union أو العمل

٢١ وفى مرتبة الطبيعة يمثل 'الوجود Being or Existence' 'القوة Power'، والكتلة تعنى الطاقة، والمادة تعنى القوة المحتملة أو الكامنة.

experience من قطبي الذات والموضوع، ومنه يتمخض التجلي الكلي حيث تكتسب مايا إمكاناتها وفعالياتها التي لا تُحصى.

ويمكن للمرء أن يتوقع بعض الاعتراضات في هذا المقام، فيمكن القول بأن مايا لا غاية لها حيث إن براهما أو آتما ليسا غاية لشيء، ولكن هذا الاستقلال المتعالي لن يمنع مايا من أن تكون نتيجة لمطلقية آتما وإلا استحالت إلى مطلق ثانٍ. كما يمكن الاعتراض على أن المبدأ الأسمى لا دور له، وأن الأوجه الثلاثة المذكورة لا يمكن أن تشكله، وهذا صحيح إلا أن ذلك طريقة للكلام فحسب، والحقيقة أن الأوجه الثلاثة لآتما هي المطلق ويحتوي كل منها على الوجهين الآخرين بشكل لا متمايز ومحتمل، وهنا نصل إلى حدود إمكان التعبير.

وقد ذكرنا أن شاكتي تساوي الطاقة، وربما لم يكن من قبيل التزيد أن نقول إن الطاقة الطبيعية تشتمل على قطبين أو وظيفتين بالضرورة هما الانفجارية والجاذبية، وكل الصيغ الأخرى مثل دوران جسم حول محوره أو طواف جسم حول آخر ما هي إلا نتائج وآثار الوظيفتين الجوهريتين، زد على ذلك أن كلا منها تشتمل على ثلاث صيغ هي الاحتمالية والافتراضية والعملية، وهذه الصيغ تتعلق بالانفجارية بشكل مفهوم بدرجة أكبر من الجاذبية. ومايا قد 'تتنفس' العالم الطبيعي أو 'تنسجه' على الشاكلة نفسها مع التعديلات اللازمة، ولكنها لا تعدو 'حجبًا' متنوعة لآتما. وكل شيء في حركة

الكون الأكبر والكون الأصغر فى أول أمره ما هو إلا ابتعاد فى الانعكاس أو اقتراب فى الجذب، ويُدْرَكُ كل من هذين المبدأين إما فى التجلى انعكاسا أو فى العودة إلى الأصل انجذابًا. والله عز وجل 'مركز' بموجب مطلقيته و'غيب' بموجب لا نهائيته، والعالم بدوره 'مركز' بموجب 'تثاقله' و'فراغ' بموجب لا محدوديته.

وهناك ظاهرتان فى حركة الأجرام السماوية، وقد أشرنا إليهما سابقًا، وهما دوران جسم على محوره وطواف جسم حول آخر، والمحور رمز القلب والذات الباطنة أو آتما التى فى قلب العارف 'جيفآتما Jivatma'، والطواف رمز الوجود أو المبدأ المتعالى أو آتما وإيشفارا فى حد ذاتيهما. وهكذا يناظر محور الكوكب فى الجرم الأصغر بصيرة القلب، وتناظر الشمس فى الجرم الأكبر المبدأ الربانى. وليس بوسع هذا التشاكل إلا أن يعبر عن السببية الأنطولوجية بموجب الرمز الباطنى المباشر، وما هو إلا امتداد ملموس لما يرمز إليه. والحركة تعنى الطاقة، وهى بالتالى شاكتى.

وتسمى شاكتى 'كوندالينى Kundalini'، أى الحية النائمة الملتفة على ذاتها، باعتبار أنها القوة الكامنة المحتملة للتحرر، وتستيقظ فى الجرم الأصغر بمعونة شعائر يوجا التانترية. ويعنى ذلك من منظور طبيعة الأشياء أو من منظور الروحانية الكلية أن الطاقة الكونية تحررنا جزئيًا من ثقل وجودنا إلى جانب اللطف الذى تسبغه شاكتى علينا برحمتها الأمومية 'من الخارج'، وبدونها لن يكون هناك طريق.

وعلى كلٍّ فإن ماهاشاكتى أو باراشاكتى Parashakti بمعنى 'الطاقة المنتجة الأسمى' تساوى الوجه الأنثوى من براهما أو آتما، وهكذا ينبثق عن كونداليني ربوبية تجعلها نظيرة لمايا الربانية المبدعة لا مايا الأرضية الوهمية.

***

ويعلمنا التراث الهندوسى أن المبدأ الأنثوى الذى يتربع فى النطاق الربانى[٢٢] على قمة التجليات الكونية يشتمل على ثالوث 'ساراسواتى Saraswati' أى عبقرية الحكمة و'لاكشيمى Lakshimi' أى الخير والجمال و 'بارفاتى Parvati' وهى من جانبها الصارم تتخذ إهاب 'دورجا Durga' أو 'كالى Kali' وهى عبقرية العدالة والانتقام والتأديب الربانى[٢٣]. ولكى نتفهم مغزى هذا السر لا بد أن تكون البنية الأنطولوجية نصب أعيننا، وحدودها كما يلى.

إن كلية القدرة لا تقتصر على الرضوان والنعمة والخير السابغ فحسب، ولكنها تشتمل أيضا على الفيضان والإشعاع، وينتج عن الإشعاع تباعد وافتقار إلى المنبع، وكلما ابتعد الفيض والتجليات الكونية عن مصدرها الربانى خبا الإشعاع، وهنا يتدخل سر الشر، إذ يحو إشعاع النشأة الكونية إلى الانكسار فى نهاية هبوطه

٢٢ هو ربانى لأنه 'سماوى' وليس 'أرضيًا' أو لِنقلْ إنه فيما وراء سامسارا أو' عالم المهاجرة transmigration'، ولكنه منضوٍ فى عالم الخلق.

٢٣ تشتمل بارفاتى على وجهين متناقضين شأنها شأن شيفا Shiva الذى يمثل الزهد والجوانية فى الآن ذاته، وهو تناقض يكمن مفتاحه فى الميثولوجيا الدرافيدية Dravidian القديمة.

إلى عالم تجليات المادة، وهو ما يربو إلى أن يصير شيطانيًّا ويميل إلى تقمص قناع الرب واغتصاب دوره علا وتنزه، وحينئذ يأتى رد الفعل الربانى المنتقم شاكتى أو كالى 'الربة السوداء'[٢٤]. ويتعين علينا هنا أن نتذكر مذهب الجونات الثلاث وهى الميول الكونية التى تنبثق من الجوهر القابل براكريتى[٢٥]، وأولها ساتفا satva وهى الميل المستنير إلى التسامى، وثانيها راجاس ragas وهو الميل الأفقى النارى المتوسع، وثالثها تاماس tamas أى الميل إلى الغموض والهبوط. وشاكتى المروعة فى إهاب دورجا أو كالى تناظر تاماس، لا لأنها شر بذاتها فالغضب المقدس خير فى ذاته، ولكن لأنها رد الفعل الربانى على الشر، أى على شيطانية العالم، وهى على شاكلة قرينها شيفا الذى يمثل عبقرية التحولات والدمار، أو هى بالحرى تشارك فى وظيفته بشكل كفء. ويمكن القول أيضا بأن دورجا تترأس مع شيفا على أحوال ضمور وتلاشى الأشياء فى الزمن، فى حين ترأس لاكشيمى أحوال حفظ ودوام الأشياء فى المكان.

ولنلخص ما سبق: إن المبدأ يعكس ذاته فى مايا فى سياق التباعد نحو إنشاء الكون حتى يتبدى على 'غير ما هو حقا'، ومن هنا تأتى إمكانية الشر فى العالم مما يستوجب تدخل شاكتى المروعة كنتيجة

٢٤ وقد دانت لها بعض الحضارات القديمة فى شكل مذاهب دموية حتى يرضوها، أو لكى يهدئوا من انتقامها المحتمل.

٢٥ هى شاكتى بيروشا أو العقل الربانى المبدع، وبيروشا وبراكرتى هما قطبا إيشفارا الوجود الخالق والكاشف والحكَم أى أقنوم الرب الموصوف.

محتومة، والأمر كذلك لأن كلية القدرة الربانية لا تستثنى وجود الكفر الظاهر بواجب الوجود جل جلاله.
ولاكشيمى بدهيًا هى ربة الجمال والسعادة، و'ماهالاكشيمى' أى 'لاكشيمى الأسمى' هى ينبوع كل بركة، وتحض فيشنو على غفران خطايا الناس لضعفهم، كما تشهد المقولة التالية إن فيشنو كأب يقضى بالعدل ولاكشيمى كأم تغفر بالرحمة[٢٦]. ويرى الأدفايتيون أن الإنسان لا يمكن أن يتعالى على إغراء مايا الكونية إلا بلطف ماهاشاكتى حتى ينعم برحمة أدفايتا، أى الواحد الذى لا ثانى له[٢٧].
ومن الواضح أن الشاكتية لها مغزى عالمى، فقد كانت عند الهندوس ما كانت إيزيس عند قدماء المصريين، وقد سجل أبوليوس هذا الدعاء المصرى «حقا أنت المقدسة الخالدة التى تخلص البشر تبادرين دائما لخلاص الفانين من ابتلائهم بطلاوة حب الأم الرءوم»، وقد كُتب على محراب إيزيس فى روما «إنك أنت يا إيزيس خلاص العابدين».

***

٢٦ قال شانكاراشاريا «أتوسل إليك يا لاكشيمى أن تنظرى إلَىَّ فى طوافك بعين لطفك، وسوف تكفينى نظرتك بفيض فضلك يا أمى الرحيمة». ولنضف أن تبجيل شاكتى قد بدأ على يد شانكارا فى أديرته وهو ما يجعلها أحق بالإعجاب من حيث إن أدفايتا فيدانتا تبدأ المحو فى حين أن المذهب الشاكتى يبدأ بالتضرع.

٢٧ ولنتذكر هنا شاكتى باعتبارها داكينى dakini، والداكينيات تمثلن كل الأوجه الممكنة لشاكتى بدءًا من الأوجه السماوية حتى الأوجه الجهنمية، وترقصن متجردات على الدوام، وقد تكنَّ خبيثات دمويات أو ملائكيات رحيمات، وداكينى الأسمى تناظر بودهى بمعنى 'الاستنارة' والتى لا بد أن يتوحد معها المؤمن بقلبه حتى يفلت من عجلة الوجود.

وقد كان هناك أسباب واضحة لوجود علاقة معينة بين فكرتى شاكتى والتنتارية. ومن المهم أن نؤكد أن التنتارية ليست استغراقا فى الشهوانية، فقد كان لها مطالب لا يمكن بدونها أن تصبح طريقا روحيًّا، فهى تسلم بالشفافية الميتافيزيقية للظواهر وما انبنى عليها من حاسة استشعار المثالات الربانية الأولى، وتحقق على أساسها التكامل بين الطبيعى والمعيارى، أى مشروعية اللذات الحسية فى الطريق إلى المثالات والخير الأسمى. وتعمل جوهريًّا بالجمال الموضوعى والمسرة الذاتية وجمال الشكل والصوت والمعانى ومتعة العبير والمذاق والملمس، فإن الاستمتاع حتى برشفة ماء يمكن أن يكون ذكرًا لتشاكلات كونية وسماوية، وهو ما يماثل القول بأن الحرمان ليس الطريق الوحيد إلى القيم الروحية رغم أنف نشطاء القصر على الزهد. ونقول مرة أخرى إن اندماج المسرة فى الروحانية ليس شهوانية ولا يمكن أن يكون كذلك، فاستبطان تجربة الجمال رهن بنبل النفس، وليس ذلك أمرًا هينًا، ثم إن ممارسة المسرات الحسية تتطلب ضبط النفس أى الوعى الذى لا يسمح بأى تزيد. وتشاكل المحددات الأخلاقية فى تجربة الجمال محتوى النفس، فتجربة الجمال حق للنفس الجميلة، فى حين تعمل المحددات الأخلاقية فى الشهية المعتادة إلى الطعام والشراب مثلا على عكس محتواها، فالمرء لا يمكن أن يستمتع بشكل مشروع إلا إذا كان يعرف معنى التضحية. وليس هناك طريق روحى يخرج عن الحقيقة والفضيلة أيًّا كانت المظاهر

من وجهة نظر أخلاقية المواضعات الصورية. ولكن ما نؤكد عليه هنا هو أن المنظور التنتارى أو الشاكتى ليس قائمًا على مواضعات تفرضها ذرائعية اجتماعية مخصوصة بل يقوم ببساطة على طبيعة الأمور فحسب. وتلك الطبيعة جوهر ربانى قابل، ولا تتجلى إلا لمن عرف كيف ينظر إلى الأمور ربانيًا وبعين الإنسان الأولانى[٢٨].

ولا بد من إيضاح بعض الأمور عن التنتارية أو الشاكتية عند هذه المرحلة فى سياقنا، فالفكرة الأصولية، التى لا مسئولية عليها فى أى انحراف نشأ فيما تلاها، هى أن الأعمال القائمة على العقل المُلهَم فحسب هى الكاملة، وليس هناك من أعمال خير ظاهرية لا تستطيع الانفصال عن ظاهريتها مهما بدت خيرًا، فهى قائمة فى المظاهر فحسب. ومن هنا جاء الاختيار بين 'الظهور والبطون' وبين 'الخير والشر'، إلا أنه لا يكفى أن يكون العمل قائمًا على العقل المُلهَم فحسب، ولكنه لا بد أن يقوم أيضا على ابتغاء المطلق موضوعيًا والتحرر من الدوافع الأنانية ذاتيًا، ولا بد أن يجمع بين التعالى والبطون، فى البطون الكامل فى أعماق القلب ملكوت الله، والموضوع والذات كلاهما يتعاليان على المخلوق، وبالتالى على

٢٨ تسمح لنا البدائلية المسيحية بين 'الجسد' و'الروح' أن نتذكر أن الجسدانية ليست شرا بذاتها رغم الشين النسبى الذى حاق بالإنسان فى 'سقوطه'، وقد لاحظ الثيوزوفى 'أوتينجر' ومن بعده 'شيلينج' أن القبالة العبرية ترى أن الحال الجسدانية للإنسان هى نقطة النهاية فى تفكر الرب، وهى الكمال إذن وليست نقصًا، بناءً على أن الوصية العاشرة تجلٍّ لأقنوم أنثوى هو 'ميدين Maiden'، وهو وجه من أوجه ماهاشاكتى، مثل شيخيناه schekhina فى اليهودية وهى الحضور الربانى.

العالم والذات. وذلك يعيننا على فهم عبارات صوفية مثل الحديث الشريف عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلاَّ ذِكْرَ اللَّهِ وَمَا وَالاَهُ وَعَالِمٌ أَوْ مُتَعَلِّمًا» أو مقولة أخرى من أقوال العارفين «إن أصلح أعمال العوام، ما هى إلا أهون أعمال العارفين»، ولذلك كان الصوفيون لا يقدرون الشعائر الدينية التى تؤدَّى بغرض النجاة فحسب، ولكنهم يجلون الأعمال التى تتسق مع العقل المُلهَم الذى لا ينحاز إلا للحقيقة الصرفة، وليست الشعائر فى هذا السياق إلا عوامل مساعدة، إلا أنها على الحقيقة ضرورية لازمة[٢٩]. وعلى كلٍّ فإننا نفهم المغزى الذى تقصده العقيدة الإسلامية حين تقول إن الأنبياء معصومون من الخطيئة العرضية 'الظاهرية'، ويخطر لنا فى هذا المقام داود وسليمان ومحمد عليهم الصلاة والسلام.

وكل ما سبق من اعتبارات لا يعنى أن الزهد ليس طريقا كامل الصلاحية، ولكن ما يلزم فهمه من منظور الحق الكلى، هو أن الزهد ليس الطريق الوحيد الممكن، كما أن طريق 'التجرد' أو المحو يجوز أن يندمج بطريق 'التماهى' أو التسامى. ومن المنظور ذاته نذكر

٢٩ ليس هناك ما هو أكثر عبثًا من توكيد أن السعى إلى خلاص النفس أمر أنانى فواجب الإنسان الأول هو أن يسعى لخلاصه، ولكن ذلك من منظور الوعى الميتافيزيقى يعتبر محدودية بالمدى الذى يصبح فيه قصريًا. وقد أراد فيفيكاناندا أن يقصر المرء ذاته على خلاص الآخرين وهذا كلام لا يصلح، فمن يخلِّص نفسه فحسب هو من يقدر على خلاص الآخرين وخلاص الآخرين هو أن يعلمهم كيف يخلصون أنفسهم.

بعدًا آخر، ألا وهو الطبوغرافية الرمزية فى الروحانية الهندوسية، فقد كان شانكارا زاهدا بلا ضيق أفق، وكان يعبر عن نفسه بهذا الدعاء «أيتها الأم نضرع إليك أن نتحرر من أحزاننا بأن نرضع من لبنك كما رضع ابناك سكاندا وجانيشا»، والأول رب الحرب، والثانى رب المعرفة، ويعنى ذلك أن ماهاشاكتى تمنح الغذاء الروحى للكشاطريا كما تمنحه للبراهمة[30].

وفيما يتعلق بسر التعقل المُلهَم، ربما كان من المناسب أن نقول كلمة عن قوة مانترا وهى الكلمة فى جوهرها 'غير المخلوق'، أى إنها بدهيًّا باطنة و'قلبية'، وهى مُلهَمة من منظور الأنا الظاهرى. فمانترا هى الوحى البديل للصوت الأولانى تطهر وتخلِّص، وهى تجلٍّ لقوة الاتحاد بشاكتى.

***

ويتجلى مبدأ شاكتى فى بوذية شمال فى الربة كوان ين Kwan Yin والربة تارا Tara[31]، وهى كانون Kannon فى البوذية اليابانية، وهى

٣٠ هذا الاقتباس من تسبيح بعنوان فيض بهاء الرب Saundarya Lahari، ومن مقتطفاته «يا راية انتصار شيفا ملك الجبل! لم يخامرنا شك فى أن نهديك، يا قوتين مترعتين برحيق الخلود!... يا ابنة الجبل! فريدة أنت ولا وصف لسرتك التى هى مثل الدوامة على صفحة الجانج... وهى كهف نار كاما ديفا التى لا تخمد وهو رب الحب الذى يطلق سهاما من الورود». وتحتوى سريماد باجافاتام Srimad Bagavatam على رمزية مشابهة عن جسد فيشنو.

٣١ ونحن نستخدم كلمة 'ربة' على سبيل الرمزية والمقاربة، حيث إن البوذية تستبعد فكرة الرب الموصوف، أما بوديساتفا عندهم فهى تناظر مفهوم كبير الملائكة كما تناظر عظماء القديسين الذين يخلصون النفوس ثم يلتحقون بالسكينة السماوية.

سليلة بوديساتفا أفالوكيتشفارا وهو العقل الأسمى للرحمة، وهذه الصفة أو الوظيفة تفسر أنثوية الأقانيم. أما عن تارا فهى مشتقة من براجناباراميتا أى 'الحكمة المتعالية'، وتعرف أيضا بعنوان 'قاطعة الماس'، أو 'سوترا الماسة'، وهى أم كافة البوذات والمخلِّصين أى شاكتى. وقد وُصِفَت مريم البتول عليها السلام بأنها أم كل الأنبياء، ناهيك عن صفة أم الرب، وهى صفة دورانية إلى حد كبير.

والمثال الأخير عن مريم عليها السلام يبين أن تلك الوظيفة الربانية يمكن أن تسند إلى أنثى إنسانية صارت ربانية، والأمثلة الأخرى فى العالم الهندوسى هى 'سيتا Sita' و'رادا Rada'، وأحيانًا ما يجرى ذكرهما مع راما وكريشنا حتى إن اسميهما ظهرا فى صورة 'سيتارام' و'راداكريشنا'. ولا بد من ذكر الشخصية العظيمة مايا فى سياق الحديث عن البوذية فهى أم بوذا، وقد قال عنها أشفاجوشا فى سفر بودهاكاريتا «... وكان للملك شاكيا قرينة تسمى مايا كما لو كانت بريئة من عالم الوهم، وكان يشع منها بهاء فى جلال نور الشمس، وكانت ملكة تسمو على كل ملكات الأرض مجتمعات، وكانت أما لشعبها، وكانت أعظم ربات الأرض، ولكنها عندما تأملت البهاء الفائق لمولودها...» لم تستطع الملكة مايا احتمال البهجة التى شعرت بها، ولكى لا تموت من شدة السعادة فقد صعدت إلى السماء، وهكذا كان لأم بوذا رسالة مزدوجة مثل أم عيسى عليها السلام، هما طبيعتاهما وطفلاهما، وكانت المعجزتان هما الصعود إلى السماء

وقوة الخلاص، والرسالة الأولى من حيث الطبيعة كانت مركبة وخالدة، وكانت الثانية فريدة وتاريخية وهى الأمومة الربانية[٣٢].

وقد يطرأ السؤال عما إذا كانت التشخصات الإنسانية لشاكتى توجد فى كل دين، وذلك لا يمكن إثباته إلا من جوانب التجليات الثانوية وليس من نواحى التجليات الأسمى مثل التى ذكرناها توا. وأحد الأمثلة البارزة من التجليات الثانوية فى العالم المسيحى هى القديسة مريم المجدلية، وهى تجمع بين مبدأى حواء ومريم عليهما السلام، وهو ما يعنى بعدا أسراريًا كونيًا، كما أن عزلتها كانت خصيصة روحية، وكذلك تجردها ورفع الملائكة لها عن الأرض.

ويضفى القرآن فى الإسلام جلالا ساميًا على مريم عليها السلام، كما أن الشيعة تنحو إلى إضفاء الخصائص ذاتها على فاطمة رضى الله عنها وهى أم آل البيت جميعًا، وليس هناك ما يدهش فى أن الإسلام عزوف عن ذكر حالة من 'الربوبية البشرية' بموجب منظوره التوحيدى الصارم، إلا أنه قد يشير إلى ذلك بشكل ضمنى.

***

ويقول القرآن الكريم إن اسم 'الله' واسم 'الرحمن' سواء، ﴿قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ الإسراء ١١٠، واسم 'الرحيم' امتداد بشكل ما لاسم 'الرحمن' من

٣٢ ونصادف فى بوذية الماهايانا أيضا الأميرتين 'تارا البيضاء' و'تارا الخضراء' وقد تزوجتا من الملك الذى نشر البوذية فى التبت، والأميرتان تجسدان صيغتين عكسيتين متكاملتين من الرحمات الربانية.

منظور المخلوق، وبهذا المعنى يعلمنا الإسلام أن الله رحمن جوهريًا ورحيم على خلقه، وشاكتى الأسمى فى الإسلام وظيفيًا هى الرحمة، فالرحمة هى الخير والجمال والرضوان الربانى[٣٣].

وهناك أيضا أشكال مخصوصة من شاكتى مثل مفهوم 'السكينة' أو 'الجمال' أو 'البركة' أو 'نور القداسة'، وكلها تتضمن صورًا لوظيفة الأنثوية الربانية والنعمة المخلِّصة فى شاكتى.

ويمكن القول من وجه مختلف تمامًا بأن منظور الشاكتية موجود فى الإسلام فى ظاهرة تشجيع الزواج[٣٤]، الذى يضع الإسلام على النقيض من المنظور المسيحى الزهدى، وذلك يقربه من وظيفة الشاكتية والتنتارية فى العلاقة المطروحة هنا[٣٥]، ويقول الحديث الشريف «إذا تَزوَّجَ العَبدُ فقد كَمَّلَ نِصفَ الدِّين...»، ونجده يعنى بالتشاكل أن شاكتى امتداد للمبدإ الربانى، كما أن مايا امتداد لآتما.

ويقول ابن عربى إن معرفة النساء تعنى معرفة النفس 'من عرف نفسه فقد عرف ربه'. ولا مراء فى أن النفس الإنسانية واحدة، ولكن القطبية الجنسية تقسمها إلى حد ما، ومعرفة المطلق تستلزم كلية النفس الأولانية، وتوحد الجنسين من حيث المبدأ هو الدعامة

٣٣ ولنلاحظ فى اللغة العربية وكذلك فى العبرية أن كلمة 'رحمة' مشتقة من جذر 'رحم'، وهو ما يؤيد أن الرحمة هى العنصر الأنثوى الربانى أى ماهاشاكتى.

٣٤ يتجلى ذلك بشكل تناقضى فى حجاب النساء الذى يرمز إلى سر القدسية.

٣٥ لا يعنى ذلك أن المسيحية لا تتضمن بعدًا شبيهًا بالتنتارية، ألا وهو الفروسية والتى اتسمت بثقافة 'السيدة lady'، كما أنها ظاهرة فى التبجيل الفائق للعذراء عليها السلام.

الطبيعية المباشرة، ذلك بالرغم من أن تلك الكلية يمكن تحققها بعيدا عن المنظور الجنسى، ففى كل من الجنسين يكمن الجنس الآخر بشكل احتمالى، فالنفس الإنسانية واحدة.

ويرى ابن عربى أن 'هى' اسم ربانى مثله مثل 'هو'، ولكن ذلك لا يستتبع أن كلمة 'هو' مقصورة على مفهوم الذكورة، فقول 'هو' يتضمن قول 'هى'[36]. والحق أن كلمة 'ذات' مؤنثة، وتستطيع التعبير عن الجانب الأسمى من الأنوثة، واستطرادًا لهذه الطريقة الشاكّية الهندوسية، فالأنوثة هى ما يتجاوز الشكليات، وهى المحدودية، وهى الظاهرية، وترادف أسرارية عدم التحدد وعدم التقيد، وتثير معنى الرُّوح الذى يُحيِي قياسًا إلى «الحرف الذى يقتل». وذلك للقول بأن الأنوثة بالمعنى الأسمى تتضمن سيولة باطنية وقوة تحرر من تصلّب العقم وتشتت الظهور. ويمكن للمرء أن يقابل عاطفية الأنوثة بعقلانية الذكورة من ناحيةأن يقابل أ
بشكل إجمالى دون إهمال نسبية الأمور، ويقابل من ناحية أخرى بين حدس النساء ومعقولية الرجال، وتلك الموهبة الحدسية عند النساء المتميزات تبرر ظاهرة الميل الأسرارى فى العنصر الأنثوى، وبهذا المعنى تتبدى 'الحقيقة' وهى المعرفة الجوانية فى مظهر أنثوى[37].

٣٦ ويصح قول 'هم' لتعنى جمعًا مختلطًا من الذكور والإناث كما تقضى قواعد الجمع فى النحو.

٣٧ تظهر أصداء لتلك المسألة فى العهد القديم خاصة فى نشيد الأنشاد وسفر الجامعة، وهو أمر لا يخلو من المعنى من منظور القباليين على الأقل.

ويُروى عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال عن نفسه «الشريعة أقوالى، والطريقة أفعالى، والحقيقة أحوالى». والعنصر الثالث وهو الكينونة أو الوجود يتعالى على 'التفكير' الذى يمثله العنصر الذكورى والذى يمكن أن يُفهم كمرتبة 'قمرية'، والمرأة باب للسعادة لا بفلسفتها ولكن بوجودها. والهلال يبدو كما لو كان 'متعطشًا' للنعمة التى هى شمسية، لذا كانت أنثوية النعمة الروحية تفسيرا لكون الميتافيزيقا فى أيدى الرجال بشكل طبيعى[٣٨]. ولكن هناك ما هو أبعد من ذلك، فالشخصية الأنثوية التى نميزها فى الحكمة منبثقة من واقع أن المعرفة بالله تعالى تتلازم مع حبه سبحانه، وهو يعنى الفضائل بمدى إخلاصها، وهى بمثابة معيارٍ للمعرفة، ولذلك تماهت شاكتى مع المحبة والعرفان والحقيقة.

وقد بلور ابن عربى فى فصوص الحكم مذهبًا قريبًا من الشاكتية والتنتارية فى 'الفص المحمدى' عندما انطلق من الحديث النبوى عن الأمور الثلاثة التى حببها الله سبحانه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذه الرمزية تشير إلى أن المرأة تحتل الوسط[٣٩] فيما

٣٨ نجد فى اللغة الألمانية أن كلمة شمس die Sonne مؤنثة، وكلمة قمر der Mond مذكرة، وهو ما يوحى بفكرة الأمومية matriarchy ومشيخة المرأة والعرافة والشاكتية. وقد أوحى تاكيتوس Tacitus بقدر كبير من الاحترام الذى يكنه الألمان للمرأة، ولنتذكر هنا الوظيفة الرضوانية للفالكيرات Valkyries، وكذلك العبارة شبه التنتارية لجوته أن «الأنثى الخالدة تجتذبنا إلى الأعالى».

٣٩ إن الله سبحانه بذاته أو 'الحضرة' الربانية هى غاية الحب والشوق الصوفى، ولنقتبس من ديوان الشيخ أحمد العلاوى رضى الله عنه إذ يقول،

يستحق الحب، وما هو غيرها محبوب بشكل طبيعى يحتل الهامش منه 'العطر' أو 'الطيب'. أما 'الصلاة' فهى العنصر الجوهرى الذى يضفى المعنى على كل شىء بوصفها الصلة مع الخير الأسمى، وعند ابن عربى أن الرجل يحب المرأة كما يحب الله سبحانه الإنسان، فالكل يحب كل جزء منه، والمثال يحب صورته، ويعنى ذلك ميتافيزيقيًّا وأسراريًّا حركة من المخلوق إلى الخالق عز وجل، ومن المرأة إلى الرجل. وقول 'المحبّة' يعنى إرادة الاتحاد، والاتحاد هو العلاقة المتبادلة سواء أكانت بين الجنسين أو بين الإنسان والله عز وجل.

وحب الرجل للمرأة شوق إلى اللانهائى، لذا كان عليه أن يتعلم كيف يحب بوعى بأن يستبطن غاية حبه ويتسامى بها، كما أن حب المرأة للرجل شوق إلى المطلق بكل ما فيه من فرضيات لا شخصية.

***

وفى روحانية الهنود الحمر فى القارة الأمريكية وهى امتداد للشامانية المنغولية نجد تمثيلا كاملا لشاكتى فى المرأة التى جاءت بغليون السلام

لَمَّا سَمِعْتُ نِدَاهَا	دَنَوْتُ مِنْ حَيِّ لَيْلَى
حَيَّرَتْنِي فِي بَهَاهَا	أَدْهَشَتْنِي تَيَّهَتْنِي
غَيَّبَتْنِي فِي مَعْنَاهَا	أَخَذَتْنِي مَلَكَتْنِي
وَسَّمَتْنِي بِسِيمَاهَا	بَدَّلَتْنِي طَوَّرَتْنِي

واسم ليلى من 'الليل' الذى لا شكل له، ويذكرنا ذلك بسواد بارفاتى والعذراء السوداء فى الفن المسيحى، وكذلك اللقاء الذى كان بين المسيح عليه السلام ونيقوديموس.

Calumit إلى قبيلة هنود لاكوتا[٤٠]. وهى ووهبى Wohpe من حيث جوهرها الربانى، وتناظر لاكشيمى، وتسمى بتى سان وين -Pte San-Win فى تجسدها الأرضى أى 'بقرة الثور الأبيض'، وقد ظهرت على الأرض منذ بضعة قرون لا يعلم أحد تاريخها ولا موضعها على وجه التحديد، ترتدى رداء أبيض أو أحمر، أو كانت متجردة فى رواية أخرى، ويرمز اللون الأبيض والتجرد إلى الحياة والنجاح والسعادة. وهى فى كل حالاتها الربة 'ووهبى' التى ترفع دخان غليون السلام إلى السماء فى سحابة تحمل قرابين الإنسان وصلواته، وطباق غليون الكالوميت مصنوع من مكونات ترمز إلى عناصر الكون، فصلاة الفرد لا بد أن تكون هى صلاة الجماعة بل صلاة العالم بأجمعه.

وشعيرة الكالوميت توحى برمزية دخان الأضاحى التى ترتفع من المذابح، فكل البخور الشعائرى دعامة لصلوات البركة التى تتصاعد إلى شاكتى الرحيمة تحمل الدعاء إلى السماء. وعند هنود أمريكا فإن دخان البخور له وظيفة تطهيرية، ويطهرون به كل ما يستخدم فى التطهر بما فيه الجسد الإنسانى قبل القيام بالشعائر مثل رقصة الشمس، والدخان هو مادة القُدَّاس التى تستخدمها حوريات السماء، والبخور بمثابة الحجاب الذى يحجب ويكشف فى

٤٠ لا شك أن المرء يصادف عقائد مشاكلة عند قبائل الهنود الحمر الأخرى، إلا أن الرمزية العامة لها الأولوية على 'أسطورة' بعينها.

الآن ذاته عن الجسد الخفى للربة.

والدخان صورة للنَفَس، فلو كان دخان الشعائر مقدسا فنَفَسُ الإنسان أيضا مقدس بموجب أنه أداة ذكر الله سبحانه، وهناك أيضا علاقة بين الدخان والعطر، فيندمجان معًا فى رمزية البخور، ويناظر العطر عند الهنود الحمر ما يعرف عندنا بالبركة، وما هى إلا أريج السماء الروحى، والذى يتضوع من الأولياء والأشياء المقدسة، وكذلك من كل ما يرضى عنه الله سبحانه من فضائل.

ويحب الإنسان الزهور لجمالها وعطرها، وترتبط كلتا الصفتين بالأنثوية وبالتالى بشاكتى، فالجمال يشرح القلب ويضفى عليه السكينة، والعطر يدفع المرء إلى التنفس العميق، ويوحى بنقاء الهواء ولا محدوديته، أو هو 'انشراح الصدر' فى أسرارية الصوفية.

***

ويرى الهندوس تجليًا لشاكتى فى كل امرأة فاضلة جميلة، ولو أمكن القول بأن الفضيلة جمال أخلاقى لأمكن القول أيضا بأن جمال الجسد فضيلة طبيعية، وثواب هذه الفضيلة راجع إلى خالقها ولن يرجع إلى من اتصف بها إلا لو كان يستحقها بموجب عمق فضيلته الأخلاقية والروحية، وذلك للقول بأن الجمال والفضيلة من الله سبحانه، وأن مغزاهما رهن بسلوك المخلوق.

وتفترض فضيلة شاكتى فى المرأة وجود فضيلة ديفا فى الرجل، فالرجل بطبيعته مبدع ومعلم ما لم يكن منحرفا، ولكنه يحافظ حتى فى انحرافه على ظلال من مؤهلاته الطبيعية، ثم إن كل جنس منهما

يشترك أو هو يستطيع أن يشترك فى صفات الجنس الآخر[٤١]، فالصفات الإنسانية واحدة ولها الأولوية على الصفات الحيوية للجنس، ذلك دون أن تطغى صفات جنس على آخر من حيث الحقوق والواجبات.

وتبين صفات 'ديفا' وشاكتى أن الإنسان بطبيعته شعيرة ربانية، وليس له فى ذلك خيار بأكثر من أن يختار ألا يكون إنسانًا عاقلا. ورسالة الإنسان أن يعرف سبب وجوده وغايته، ألا وهو أنه انعكاس لله تقدس وتعالى، أى جسر يربط الأرض بالسماء أو وجهة نظر يرى الله سبحانه فيها ذاته العلية فى غيره جل وعلا، حتى لو كان ذلك الغير فى نهاية مطافه لا يملك إلا أن يكون ذاته، فالله تقدس وتعالى لا يُعرف إلا بذاته.

٤١ ويتجلى ذلك المبدأ بالرمز الشكلى فى الرمز الأصولى الصينى 'ين يانج' ☯ والذى يعبر فى كل تطبيقاته عن تبادلية الصفات التكاملية.

إن الحديث عن الذاتية المتعددة أمر حتمى لأن العالم لا يزال على حاله، رغم أن ذلك من قبيل التناقض الاصطلاحى فمن المنطق أن تستبعد الذاتية والتعددية كل منهما الأخرى. والحق أن الذات العارفة متفردة إذا ما قورنت بالتنوع اللانهائى للموضوعات المعروفة أو التى قد تُعرف. وينضوى ذلك التفرد الذى يستحيل إنكاره على أمر مطلق من منظور معين هو منظور الوعى، فلا يمكن للمرء أن يكُفّ عن كونه 'أناه'، فلا 'أنا' غير 'أناه' من الناحية التجريبية.

ويمكن حل تلك الإشكالية فى الاستعانة بالحقيقة الميتافيزيقية فحسب إذ يمحو الفيض الباطن العبث الظاهر للذات التى تتسم بالتفرد، وتتشاكل مع الموضوعات من حيث إنها لا تُعد ولا تُحصى، فتصبح الذات حينها موضوعا بدورها. أما بالنسبة للإنسان فإن الذات الربانية لا تصبح موضوعا عنده إلا عندما تكون على قمة التوحد الأسرارى وهو ما ينظر إليه العرفان[٤٢].

ويمكن القول بأن عدم التناسب بين الذاتية العرضية والتنوع اللانهائى للموضوعات إنما يبرهن على أن كل ذاتية تحوى فى جوهرها ذاتًا تتناسب مع ذلك التنوع المحير أو مع عظمة الذات المطلقة. ولا

٤٢ عندما نتحدث فى الهند من المنظور الجنانى وليس البهاكتى، ونقول بأن الله سبحانه 'موضوع' فذلك لا يعنى أنه تنزه وتعالى أمر مادى، بل المقصود بذلك أنه جل وعلا موضوع المعرفة أو غايتها.

تكمن المعجزة فى آلاف الموضوعات التى قد تتبدى لأفهامنا بل تكمن فى الذاتية عينها، فيقول جلَّ وعلا فى حديث قدسى «مَا وَسِعَنِي أَرْضِى وَلا سَمَائِى، وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِى الْمُؤْمِنِ».

***

وهكذا نجد أن هناك 'ذاتًا' مطلقة تعكس 'ذواتًا' عارضة بتنوع لا متناهٍ إلا أنه متجانس بالضرورة. ولعل ذلك هو ما يجعلنا نتساءل عن قيمة تلك 'الذوات' لو جاز التعبير عن الواجب لها والواجب عليها. فحين نقول عرضية فإننا نقصد النقص أو عدم الكمال، إذ يُقصى التنوع العارض للذاتية احتمال كمالها، ولذلك قال المسيح عليه السلام انطلاقا من 'طبيعته البشرية' «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» متى ١٩ : ١٧. وتنطوى العرضية على زيادة ونقص، لذا فمن المستحيل أن نعبر عن المطلق بلغة العارض دون أن نشوه صورته، إلا إذا كانت المسألة تتعلق 'بالمطلق النسبى'، والتى تَجبُّ مطلقية العرضية.

ويضرب التراث الإسلامى مثالا آخر على عدم كمال الوجود العرضى، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يسأل الله جل وعلا المغفرة فى كل حين، لا لأنه ارتكب إثمًا بل لأن الكمال فى هذا الوجود العرضى أمرٌ مستحيل، ويقول الحديث الشريف: «حب الدنيا رأس كل خطيئة»، وعندما يقول أحد القديسين بأنه أكثر الخطاة ذنوبًا فقد يود المرء أن يصوغ تلك المقولة بشكل آخر فيقول إنه كان مدركا لأخطار ذلك الوجود العرضى، أما فكرة أن المؤمن

يخطئ سبع مرات كل يوم[٤٣]، فيمكن تفسيرها حسب المنظور نفسه. والذاتية العارضة المتعددة يشوبها النقص، فهى تنطوى على آثامٍ تجعل وصولها للكمال أمرًا مستحيلا. وهكذا نجد أنه من الضرورى التمييز بين الذاتية العرضية الأرضية وبين الذاتية السماوية، فالأولى رهينة النقص والتغير بينما الثانية مستقرة لا شِيَةَ فيها بموجب قربها من الفردوس. وينطبق ما قلناه آنفًا بشكل ما على القديسين فى حياتهم الدنيوية مع فارق أنهم ليسوا معصومين من 'العثرات' حتى إن التراث الإسلامى قد تحدث عن عثرات بعض الأنبياء رغم عصمتهم[٤٤].

ومما سبق ربما يدرك المرء خطأ استنتاج أن كل الأمور فى الدنيا هى أمور نسبية بمعنى عدم وجود اختلافات كيفية واضحة بينها، ونجد لزاما علينا العودة لما أسلفنا عن مفهوم 'المطلق النسبى' فمن البدهى أن المسيح عليه السلام رغم أنه كان يحيا فى الحياة الحادثة ورغم سؤاله «لماذا تدعونى صالحا؟» إلا أنه كان صالحا بشكل كلى بصورة جزئية أو نسبية. بجانب أنه ما من رجل صالح يقول عن نفسه إنه صالح رغم أنه قد يعلم أنه ليس آثمًا وإلا جانبَهُ الذكاء، وإدراك المرء لصلاحه ربما يخوله الحق فى الدفاع عن نفسه من الظلم أو الخطإ أو

٤٣ ذهب نبى الله داود لأبعد من ذلك فقال «حاقَت بى آثامى ولا أستطيع أن أبصر. كثرت أكثر من شعر رأسى» مزامير٤٠:١٢

٤٤ تحوى سورة الكهف فى الآيات من ٦٠-٨٣ قصة سيدنا موسى والخضر عليهما السلام، فقد كان الخضر عليه السلام تجسيدًا للحكمة الجوهرية من الناحية الميتافيزيقية بموجب ما تحويه كلية الإمكان من أمور قد تبدو متناقضة ظاهريًا.

الزلل، فالحقيقة أسمى من كل حق، ولم يعلق المسيح عليه السلام أهمية تُذكر على التبريرات الظاهرية، فقد طالبنا بالتخلى عن 'ادعاء الصلاح' وأن ننشغل بتطهير أنفسنا فحسب حتى نلاقى الله أطهارًا. وذلك المنظور الأسرارى الزاهد لا يخرج عن مسألة الدفاع المشروع عن النفس، وهو ما أكدت عليه متون الكتاب المقدس، وبالتالى فقد أقره الله جل وعلا، وهو أمر أجمَعَ عليه المسيحيون وبرهن عليه التاريخ.

فإذا كان «ملكوت الله داخلكم» من ناحية الذاتية الروحية المتجاوزة للشخصية، فما هو معنى حياتنا الظاهرية وتواصلنا مع الوجود والموجودات من حولنا؟ إنها ظواهر إيجابية تُجلى تلك الكنوز السماوية بداخلنا، وتساعدنا على إدراكها ومعرفة كنهها، فما نحن إلا ما نحب، ولعل ذلك هو سبب حبنا لتلك الأمور. ونجد من الضرورى أن يتمتع المرء بحاسة تذوق الجمال والإحساس بالمقدس، وأن يتمتع أيضا بالإحساس بالعبير الربانى الكامن فى المسرات الطبيعية التى تتيحها لنا الحياة الدنيا، وهو ما يعنى أننا يجب أن نشارك فيها بنبل. وقول مريم فى عرس قانا «لم يبق عندهم خمر» يمكن تفسيره على مستويات عدة تبدأ بما لنا من واجبات فى عيش الحياة الدنيا، وتنتهى بما علينا من واجبات من منظور الحياة السماوية.

***

وتعنى مقولة 'صار الرب إنسانيًا حتى يتسنى للإنسان أن يصير ربانيًا' أن الذات المطلقة الكاملة فى حد ذاتها تتنزل إلى العالم العرضى حتى

يتسنى له الالتحاق بكمال الذات المطلقة. فيقول المسيح عليه السلام بموجب طبيعته الربانية «أنا هو الطريق والحق والحياة» وهو ما يعد تجسيدًا لذلك القبس فى عالم العرضية، ويتسق مع مشيئة الخير الأسمى لخلاص العالم. وتدل مقولة آباء الكنيسة أيضًا على أن ذلك هو حال تجلى آيات الله فى الرسل والبشر عامة بغض النظر عن صيغ ذلك التجلى. وتشير مقولة السيد المسيح «أنا هو الطريق والحق والحياة» إلى أنه هو الأنا بما هى، ونقصد بذلك أن الذاتية التى تنفتح على الذات الربانية تنطوى بطبيعتها على أمورٍ تعين البشر على الاستنارة والتحرر. وعندما يقول المسيح عليه السلام «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى» يوحنا ١٤:٦. فذلك يدل على أن لفظة 'بى' تنطوى على فضيلة تُعين على الخلاص والتوحد، إذ تعد كل ذاتية بما هى مدخلا للجوهر الربانى[٤٥]. فالله جل وعلا هو ذات جوهريًا، ويشير البشر إليه تقدس وتعالى باستخدام الضمير 'هو'، إلا أن ذلك الضمير يستخدم بمعزل عن قطبية 'الذات والموضوع' ليرمز إلى وجود الحقيقة الربانية، فاللغة لا تُستخدم للدلالة على تكامل المتناقضات وعلاقتها بقطب الذات بشكل عام، بل أيضا للتعبير عما هو موجود فحسب. علاوة على التشاكل بين الوجود المحض والوعى المطلق،

٤٥ يلخص سؤال رامانا مهاريشى من أنا؟ كامل الإشكالية الروحية فى سؤال واحد، ولا يعنى ذلك السؤال كما قد يخيل للبعض أنه يشكل طريقًا، فهو يشير إلى حال رامانا الذى يتعذر التعبير عنه بالكلمات هذا من ناحية، ويشير من ناحية أخرى إلى مبدإ الذاتية الروحية أو المشاركة المتدرجة فى الذات البحتة المتعالية والباطنة فى آن.

وهو ما يتضح فى قول الله جل وعلا لموسى عليه السلام «أهيه الذى أهيه» الخروج ٣: ١٤ ونجد تشاكلا آخر بين الوجود والوعى والرضوان الربانى الذى تعبر عنه الهندوسية بثالوث الوجود والوعى والرضوان، أو سات، وتشيت، وأناندا.

والكمال للذات الربانية وحدها كما أن مشيئة الله جل وعلا هى أن تُقرِّب منها الذوات التى تتسم بالتعدد والنقص، ويشتمل ذلك التعدد المتناقض على معنى إيجابى وهو الإشعاع اللانهائى التنوع لكلية الإمكان الربانية، والناتج عن 'مشيئة' الذات الربانية. ويقول جل وعلا فى حديث قدسى «كُنتُ كنْزًا مخفيًّا فأَحببتُ أن أُعرَفَ، فخَلَقْتُ الخَلْقَ فَبِي عَرفُونِي» فقد عُرف الله بموجب خلقه عندما خلق الوجود العرضى المتنوع والنسبى.

ويدفعنا ما سبق للقول بأن الأفلاطونية بمركزيتها وتوحيديتها تنفتح على الوعى بالواحد والذات الباطنة، بينما الأرسطوطاليسية على النقيض منها، فهى طاردة عن المركز وتميل إلى فصل العالم، بما فيه الإنسان، عن جذوره الربانية. وهو ما يخدم الجانب البرانى من الدين الذى يحتاج إلى إنسان لا حول له ولا قوة دون عقيدة ولا بركة. وقد أدى اختيار القديس توما للمبادئ الأرسطوطاليسية على عكس القديس أوغسطين الذى اختار الأفلاطونية إلى حرمان الكاثوليكية من الأبعاد الميتافيزيقية للدين، والتى يتحصن بها اللاهوت ضد إغراءات الغنوص. ومع ذلك يمكن القول بأن الأفلاطونية

تمثل البعد الباطنى والامتداد الذاتى والتركيب والتكامل، بينما تمثل الأرسطوطاليسية البعد الظاهرى والامتداد الموضوعى والتحليل والتجلى، إلا أن ذلك لا يعنى أن أرسطوطاليس كان عقلانيًا بالمعنى الحديث للكلمة. وقد كان العقل عند القدماء مرادفا للعقل المُلهَم، كما تجسد العقلانية العقل المُلهَم بشكل يقل أو يزيد حسب مستوى الموضوع المطروح.

***

وقد كان لتنوع الذاتية تبعات جلية، فلأننا موجودون بالضرورة فى أجواء محددة ونسير وفق مصائر مقدرة سلفا تصير ذواتنا مخصوصة وليست الذات بما هى، بمعنى أننا ننتمى للجزئى وليس للكلى، لممكن الوجود لا لواجب الوجود، للخير النسبى لا للخير الأسمى. ولأننا نعيش فى حيز الزمان والمكان فنحن ملزمون بأن نكون فى مكان معين طوال فترة معينة تسوقنا خبرات محددة، ولا داعى حينها للقلق من أن يكون المرء ذاته وليس ذاتًا أخرى. فما يهم حقًا هو أن نحافظ على تواصلنا مع الكلى ونقوى علاقتنا به، فهو جوهر خصوصيتنا الفردية وسِماتنا النسبية.

وفى خضم المكان والزمان والموضوع فإن ذكر الله سبحانه يعنى الاستعانة أو الاحتماء بالمركز، وهو المكان فى لحظة الحاضر التى هى الزمان، وإلى الوجود المطلق وهو الموضوع، وإلى الذات الباطنة ومن ثم إلى الرضوان الخالد.

آيَات اللَّهِ سُبْحَانَه

ترى اللاهوتيات أن المخلوقات برهان على خالقها، ويقر اللاهوتيون أن العقل الاستدلالى يمكن أن يكون سندا للعقيدة سواء أكان ذلك فى هذه المسألة أم فى غيرها، ولا نرى ما يستوجب اللوم فى ذلك باعتبار هيمنة التدنى الثقافى الذى يقسم العقل إلى شطرين أى الإيمان والعقل[٤٦].

والميتافيزيقى الذى يُعَرَّفُ بأنه من تحلى بالعقل الأولانى المُلهَم لن يُهْرَع إلى استنباط نتائج من أية براهين حينما يُواجه بهذه المسألة، ولكنه سوف 'يدرك' الحق المتعالى من آياته أو آثاره فى الوجود، فهو يرى السبب وراء النتيجة، ويرى المبدأ وراء التجلى، ويرى المثال وراء الصُّورة، ويرى الجوهرى وراء العرضى.

والظاهرة 'تبرهن' أو هى 'تُجلى' الحقيقة الربانية من جوانب عدة، فى وجودها البسيط، ثم فى تنوعها فى الوجود فى المكان والزمن، ثم فى صفاتها التى تميزها إلى عناصر وجواهر وصور، ثم فى الملكات العضوية والحسية والذهنية والأخلاقية والروحية، ويمكن أن نضيف ظواهر الحرمان من الخير، وهو حرمان لا يمكن أن يكون

٤٦ وقد أشارت آية المسيح عليه السلام إلى ذلك العجز الذى صار 'طبيعيًا' عندما قال «طوبى للذين آمنوا ولم يروا»، فهى تشير إلى اندماج الإرادة والمعرفة، فأن 'يرى' المرء هو أن يعرف بشكل مباشر، وأن 'يؤمن' هو أن يتصرف باعتباره عارفًا سلفًا، وهذا هو الصدق الكامل جوهريًا. فواحدية الغاية الربانية تتطلب كلية الإيمان.

إلا نسبيًّا إذ إن الشر المطلق لا يمكن أن يوجد.

ولكن ليس هناك ظاهرة موضوعية فحسب بل هناك أيضا ذاتية مدركة فوق كل شيء، وهي بدورها برهان على الله سبحانه، ويبرهن جُمَّاع الوعي والذات العارفة بما فيها من تناقض على وحدة حقيقية للمطلق تحت أستار الذات، إذ ليس هناك منطقيًّا سوى ذات واحدة وهي وعي 'بالأنا'، والتي تتبدى فريدة على المستوى التجريبي، وليس هناك إلا الذات الواحدة يمكن أن يُدْرَك دون تناقض. أي كلية الذات المدركة التي لا تُفَسَّر إلا بوحدانية الذات الباطنة[٤٧].

ولكن لنعد إلى 'الآيات' الموضوعية أو العلامات على وجود الله سبحانه، فلا نهاية للفضاء والزمن والعدد واختلاف الصور، وتشير تلك اللانهائية إلى استحالة تصورها أو لنقل بعبثيتها إلى بعد متعالٍ تتصالح فيه تناقضاتها، ولا بد أن تنفتح اللامحدودية التجريبية البرانية على لا محدودية باطنية، وليست هذه إلا اللانهائي الميتافيزيقي قبل الكوني، والذي يشاكل ما يصدق على الذاتية، وهي لا محدودية أحوال المكان والزمان التي لا يفسرها إلا بطون مبدإ اللانهائية، ولا تعدو تلك الأحوال سوى انعكاساته العرضية، وهي متناقضة بالضرورة حيث تصور اللامتناهي بدلالة المتناهي، أو هي تستدل

٤٧ يأمل الماديون أو بعضهم على الأقل أن نصدق أن المخ يفرز الأفكار كما تفرز الغدد السوائل، ويشترط ذلك التصور تجاهل ما يشكل جوهر الأفكار، أي معجزة الذاتية التي لا تفسرها المادية، كما لو كان سبب الوعي اللامادي اللافراغي بطبيعته يمكن أن يكون مادة.

على الباطن بالظاهر فى الإنسان.

وأيًّا كان الأمر نستطيع تصور الفراغ كحاوية كروية لو قدر للمرء أن يعبرها لانتهى إلى موقع مواز لنقطة بدايته فى المسار التخيلى ذاك، وهذه على الأقل طريقة للتعبير عن الحدود اللازمة للمحو[٤٨]. ولا ننسى أن الفراغ يتماهى فى الواقع مع الأثير وأن الزمن يتماهى مع الطاقة لحدوده لا تستعصى على الإدراك، أما إمكانية أو استحالة تجريب تلك الحدود فأمر مختلف تمامًا. وفى نطاق الأفكار ذاتها نقول إن هناك أمرًا غامضًا مقدسًا فى النقطة واللحظة وفى الوحدة والكرة، فهى أبواب رموز متعددة نحو عالم المثال الربانى أى المركز والحاضر والواحد والكامل، وهذه هى أهميتها الشعائرية، وآيات الله سبحانه و'برهان وجوده' كامن فى العالم وفى الأشياء.

وهكذا فإن روحنا تدرك اللانهائى فى الفضاء والزمن، وتدرك المطلق واجب الوجود فى وجود الأشياء بالعقل المُلهم والبصيرة، كما تدرك الكمال والخير فى الفضائل والملكات، وتدرك الذات العلية فى

٤٨ قيل فى الهندسة المستوية إن الخطين المتوازيين لا يمكن أن يلتقيا إلا فى اللانهاية وحيث إن اللانهاية لا وجود لها فلا لقاء لهما. وعندنا أن هذه الفرضية العجيبة تدمج بين البديهى الواضح والعبثى فى آن، فغاية التوازى هى التفاصل، وعليه فالمتوازيات لا نفع لها فى التلاقى كما أن الدائرة لا حاجة لها بالزوايا، فلو أن الخطين تلاقيا فى مالانهاية فليس ذلك بغرض الاندماج بل بهدف الالتحاق بمثالهما الأول، ألا وهو التوازى الأنطولوجى أى توازى بيروشا وبراكريتى، أو الجوهر الفاعل الذى يحتوى على كل القدرات، والجوهر القابل الذى يعكسها فى الوجود.

الظواهر والذات المدركة[49]، وأهمية هذه المقولة تسمح لنا بتكرارها فظاهرة 'الأنا' الفريدة والمتعددة فى آن تبدو موغلة فى التناقض، فلماذا كان 'أنا' هو 'أنا'؟ ولماذا كان 'الآخر' هو 'الآخر'[50]، حتى إنها تنفتح بالضرورة على استبصار بالذات المطلقة التى لا تناقض فيها عند من يتمتع بحساسية لجواهر الأمور فى بطونها وتعاليها.

***

والحق أن الدنيا نسيج من الآيات theophanies ولا يمكن أن تكون إلا كذلك وإلا لما كان الوجود، فحين يوجد المرء لا بد أن يعبر عن وجوده أو احتمالات ذلك الوجود، وهذه الشعائر أو قل الآثار الربانية قائمة بشكل طبيعى غير مباشر، فهى لا تفوق الطبيعة. وقد يحتج البعض بأن اصطلاح 'آيات' هنا من قبيل سوء الاستخدام، ولكنا نلجأ إليه لبيان الطبيعة العميقة للوجود وصيغه[51]. فكل آيات الوجود غير مباشرة، ولكن ذلك التحفظ لا يستوجب أن تكون جميعها كذلك بدرجة تزيد أو تقل، ويبرهن على ذلك التمايز بين

٤٩ يتوقف المبدأ الديكارتى «أنا أفكر إذن فأنا موجود» فى منتصف الطريق، فقد كان أحرى به أن يقول أنا موجود فالوجود موجود أو الوجود موجود فأنا موجود، فكلمة 'إذن therefore' لا تعنى الاستنتاج هنا ولكنها تعنى السببية الذهنية 'المنظورة' فحسب.

٥٠ وهو تناقض أدى إلى أن يعتقد شوبنهاور بصمود مبدإ «ألا وجود للعالم إلا فى الفكر فحسب solipsism»، وأضاف ولكن من يؤمنون به لا بد أن يحتجزوا فى مشفى أو مارستان، وهذا المذهب نقيض معتوه لمذهب الذات Self الفيدانتى الذى يفصح عن وجود عنصر تناقضى فى الوعى التجريبي بالأنا، وقد يؤدى إلى استنتاجات عبثية، ولكنه أيضا قد يفتح الطريق إلى الحقيقة، فالإيمان أمر تناقضى Credo quia absurdum بطبيعته.

٥١ واصطلاح 'المطلق النسبي relatively absolute' الذى نلجأ عادة إلى استخدامه هو اصطلاح تناقضى لغويًّا، ولكنه مفيد بل وضرورى فى سياق التفكير الميتافيزيقى.

المقدس والدنيوى فى العالم الإنسانى على سبيل المثال، ويصدق الأمر نفسه خارج نطاق عالم الإنسان فى الصيغ التى تتوافق معه، مما يعنى أن فى الطبيعة ظواهر تنتمى بالتشاكل إلى المقدس وأخرى تظل غريبة عنه، كما أن هناك أشياء ومخلوقات ذات طبيعة نبيلة وأخرى ليست كذلك، ولكنها تتسم بسمة مقدسة بمجرد ظاهرة وجودها أو بموجب صفات عامة تميز بها. ولذلك كان لدى الشعوب التى تمتاز بعمق التأمل مثل الهندوس وبعض قبائل الهنود الأمريكيين ميل إلى تبجيل الآثار الربانية حتى فى الأشياء المتواضعة، وهو جانب من جوانب الروحانية والفضائل الأولانية ألا وهو الإحساس بالمقدس.

وتستجيب العقلية التأملية تلقائيًا بطريقين لدى إدراك علامة تبرهن على المبدإ الربانى، وهما الجوهرية والتعقل المُلهَم، والأولى موضوعية والثانى ذاتى، فالإنسان يدرك بالأولى مدى جوهرية الآية أو هى الغاية الربانية فى خلقها لو أحببت، ويدرك بالثانى صفاتها فى ذاته، ففى الأولى «كل شىء طاهر للطاهرين» [٥٢]، وفى الثانى «ملكوت الله داخلكم». ويشير رد الفعل الأول إلى التعالى، ويشير الثانى إلى البطون حيث يجد صفات الآيات فى نفسه، رغم أن التعالى يتعلق أيضا بأنفسنا وأن البطون يتعلق كذلك بما يخرج عنا.

٥٢ تعنى هذه الصيغة أن المسيحى عليه أن ينظر فى طبيعة الأمور وليس فى المواضعات الإنسانية عنها، ولكن يمكن القول أيضا بأن الروحانى فى كل أين سوف يرى الجوهر لا العرض، أى الغاية الربانية لا النقص الأرضى.

وهكذا نعيش فى نسيج من الآيات المقدسة التى ما نحن إلا جزء منها، والحكمة هى إدراك رمزية الأشياء. وربما تعين علينا أن نتذكر هنا الفارق بين الرمزية المباشرة الملموسة الثابتة وهى تراثية بطبيعتها، وبين الرمزية غير المباشرة وهى تحكمية باعتبار كفاءتها الصورية، والرمزية المباشرة 'تجلٍّ' للحقيقة التى ترمز إليها، فى حين أن غير المباشرة 'إشارة' متشظية عرضية للصورة التى تحاول التعبير عنها[٥٣]. ونقول من جهة أخرى إن تبجيل الرموز لا بد أن يتبع قواعد شعائرية، فعبادة الشمس بدلا من الله سبحانه أمر والوعى الروحى بتوهجها والتأمل فى ضيائها أمر آخر.

***

إن التأمل الذى يسمح بإدراك آية من آيات الله تعالى فى شيء مخلوق يفترض جوهريًا التمتع بحاسة استشعار طبائع الأشكال والصفات، وهو ما يعنى أن الإنسان عليه أن يكون قادرا على الرؤية التلقائية للأشياء الجميلة، بل وأن يعرف أيضًا لماذا هى جميلة؟ وذلك السؤال يتسق مع الرؤية المحسوسة للمثالات الربانية. فالظاهرة الحسية بشكل عام ليست رمزًا فحسب ولكنها أثر لما ترمز إليه أيضا، والعناصر الخمسة أمثلة لذلك، فالماء ليس مجرد صورة للجوهر الكونى القابل فهو

٥٣ ومرة أخرى نجد من اللازم الإشارة إلى أن الصورة لا بد أن تتعلق بمبادئ الفن الشعائرى، فيقول أفلوطين إن الأرباب تحضر فى الصور التى تشبهها، ولنشر هنا إلى أن أوثان العرب كانت تقام فى مواقع ذات قوى سحرية، وأن العجل الذهبى عند اليهود وغيرهم كان يعبر عن شوق لتجسيد الأرباب على الأرض، ومن الواضح أن هناك رموزًا سلبية كذلك، أى إنها ترمز إلى حقائق حرمانية، ولكنا نطرح هنا الرموز الإيجابية فحسب.

ذلك الجوهر ذاته فيما يتعلق بظهوره على المستوى المادى، أو بالمدى الذى يُدْرَكُ به فى منظور النسبية. وتنطبع على تلك الرؤية للصفات أو الوظائف الأصولية صور التعدد وجوانب الخصوصية، أى لأوجه الجمال والقوة فى ملكوت السماء والطبيعة الربانية.

وما يصدق على الظواهر التى تترى فى العالم يصدق أيضًا على الأحوال التى تطرأ على النفس، فالفضائل آثار السماء وآياتها، وجمال الطبيعة والفن الشعائرى وكل فضيلة أصولية هى طرق 'لرؤية الله سبحانه' وهى برهان وآية وعلامة على الخير الأسمى. والحياة فى الفضيلة ليست صياغة الفضيلة على هوى المرء بل هى أن تتخلل الفضيلة نفسه، ولا تعنى أن ينتفخ بها بل أن يمّحى فيها، والمحو هو الميلاد الجديد فى الحقيقة التى هى جوهرنا وطبيعتنا الأولانية.

إن مصير الإنسان إما أن يتحدد بالسببية التى لا تفتر وإما بتدخل اللطف الربانى الحر بالمشيئة العلية وهما قانون 'كارما' وأسرارية 'كريبا' فى الهندوسية. والبعدان كلاهما متجذر فى الحقيقة الربانية فى مطلقيتها ولانهائيتها.

وينطوى فى ذلك الغموض تناقض واضح بين المصير المقدر والمشيئة الربانية الحرة. ويعارض الهندوس العقيدة الساميّة عن المصير المقدر بالقول بأن نظرية كارما عن الخير والشر هى قانون تزامن الفعل ورد الفعل، وهى أكثر وفاءً من الناحيتين الأخلاقية والمنطقية من نظرية القضاء والقدر الساميّة. إلا أن تلك الأطروحة لا تفعل أكثر من إزاحة حدود القضية حيث إنها لا تفسِّر أصل مسألة سلسلة الأفعال ورد الأفعال، فلا بد فى مجمل دورة حياة الفرد أن يكون هناك فعل ابتدائى يستثير رد فعل كونى أو ربانى، ويبقى السؤال مفتوحا عن ماهية الأسباب التى أدت إلى ذلك الفعل الابتدائى للمخلوق محسنًا كان أم مسيئًا تحدد بموجبه رد الفعل ذاك. فالانطلاق من المذهب الهندوسى يجبر المرء على الموافقة على أن 'الهجرة والتقمص transmigration' لها بداية ما. ولو نحينا هذه النظرية جانبًا فإن ابن عربى يقول بوضوح تام إن الله سبحانه ليس من يخلق كائنات مسئولة من خارجها، بل إن المخلوقات مبدئيًا هى التى

ترغب فيما تكون عليه فى مضمار كلية الإمكان، وإن الله سبحانه ينقل تلك الإمكانية إلى عالم الوقائع فى الوجود فحسب، فالعبد 'يخلق' ذاته فى مقام المبادئ، وما أعماله التى تمخض عنها اختياره إلا تجليات للإمكانية المخصوصة التى يمثلها ذلك العبد، والإمكانية المختارة ببساطة هى ما هى أو هى ما يجب أن تكون عليه وليست ما يرغب أحد فى أن تكون.

ولو أننا سلمنا بالمسئولية الفردية أيًّا كان تفسيرها فلا بد أن ندرك فى الله سبحانه بُعدى العدالة والرحمة، ولا بد أن نميز كذلك طريق النجاة والخلاص الذى يتعلق ببعد أو آخر منها وربما بكليهما، وهذا هو التعارض الكلاسيكى بين طريق العمل وطريق الرحمة، ولكن واقع الأمر، وبغض النظر عن الأهمية التى تُضفى على أى منهما، فإن الإنسان التقى الذى يتغيا النجاة ليس بوسعه إلا أن يعمل ويحب ويتفكر، وهو ما يناظر الطرق الثلاثة الأصولية فى الهندوسية كارما وبهاكتى وجنانا أى العمل والمحبّة والمعرفة.

***

وتنص فكرة جنانا على أن بعدى العدالة والرحمة يلتحق بهما فى الطبيعة الربانية بعد ثالث هو العرفان Gnosis، وهو ربانى وإنسانى فى الآن ذاته، وهو تمييز فى أوله وتوحُّد أو تماهى فى آخره، ويقوم على أساس التجانس الروحى للكون. ويحرر العرفان بموجب التماهى الباطن العميق بين 'أنا الإنسان jivatma' و'الذات Self' الربانية أو آتما، وهو أمر لا يملك أنصار الإيمان بالثواب ولا أنصار الإيمان

بالرحمة أن يسلموا به حيث يرون فى العرفان حلا سهلا واغتصابًا لحقهم فى النجاة بموجب الأعمال. والحق أن الجنانى أى العارف يدمج العمل والإيمان أو الحب فى طريقه، لا لأنه يعتقد أنها ينجيانه بذاتيها ولكن لأنها ركيزتان متلازمتان للعرفة المنجية، أو لنقل لاستبصاره بوحدة الكون الكلية. ويعنى ذلك أحببنا أم كرهنا أن نُطْق دعاء مقدس بنية صحيحة هو عمل يستحق الثواب، ومن ناحية أخرى لن يمكن تحقيق عقل مُلهَم دون عنصر الإيمان أو بلا شهادة، وفى ذلك لطف ويقين. أى إن المرء لا يمكن أن 'يعرف' من لا وصف له سبحانه دون معونة الموصوف جل شأنه.

ويدفع أنصار الإيمان بثواب الأعمال بأن العمل هو الوحيد الذى يشكل عاملا موضوعيًّا يقوم على يقين مؤكد فى حين أن الإيمان والمعرفة عاملان ذاتيان يظلان حرجين غير مؤكدين، ومن الواضح أنهم لا يعلمون عناصر الموضوعية فى أى طريق آخر غير طريقهم. أما أنصار الإيمان فيدفعون بأن الإيمان الذى يصدر عن الوعى بعجز الإنسان هو الإيمان الوحيد الذى يستتبع الرحمة التى تنجى الذين تنفتح عليها قلوبهم، وأن أعمالنا ومعرفتنا لا نفع فيها، ويرى مذهب العرفان التوحيدى المنجِّى على العكس من ذلك أنه لا يصح إدانة منظور مشروع، كما يقر بمشروعية الطريقين المذكورين مع التحفظ بأن العرفان وحده هو الذى يستطيع الوصول إلى الغاية الأسمى بشكل مباشر. أى إن جنانا ترى الطريقين الآخرين وهما

كارما مارجا وبهاكتا مارجا لخطوات على الطريق إلى المقام السماوى براهما لوكا[٥٤].

***

ويقول المذهب الهندوسى «إن جلال الشريعة مقترن برحمة الحب والغفران»، وهذا هو ما تعبر عنه الثنائيات الربانية، فالقطب الذكورى يمثل حسم العدالة، والقطب الأنثوى يمثل لطف الرحمة. وهذان القطبان أو البعدان الربانيان متكاملان لا تناقض بينهما، ولكن العدالة الحاسمة تبدو كما لو كانت غير مقابسة للرحمة، إلا أن المبدأين كامنان فى 'منطق ربانى علوى' تحل فيه التناقضات والتعارضات، وتلك هى كلية القدرة التى تنتسج من المطلقية واللانهائية.

ويحلُّ سر بُعدى العدل والرحمة اللذين يبدوان لأول وهلة فى تناقض مع العلاقات المحتملة بين آتما ومايا، أى المطلق والنسبى، أحد طرفيها مفارق وقائم على التعالى، والآخر توحيدى وقائم على البطون. والتعبير الهندسى المناظر لهما هو الفارق بين نظامين أحدهما دوائر متراكزة، والآخر أنصاف أقطار زهرية.

ويجوز القول أيضا بأن مايا أى النسبية تعنى إشعاعًا من ناحية وتجليًا من ناحية أخرى، وتناظر الوظيفة الأولى أنصاف الأقطار، وتناظر الثانية الدوائر المتراكزة، ويعنى إشعاع النشأة الكونية بطبيعته تباعدًا مطردًا عن المصدر الربانى، فى حين تتفتح فى مايا الإمكانات

٥٤ التى هى مجمل سات وتشيت وأناندا، أى الوجود والوعى والرضوان.

الكلية الكامنة فى آتما فتعنى تعارضا ظاهريًا وعرضيًا بين التجليات الزهرية، ومن هنا يأتى الشر وما يترتب عليه من ضرورة العدالة، لكن تجانس الكون الذى ينبثق عن الجوهر الربانى يعنى مبدأ الرحمة. ولا يصح التغاضى عن عدم وجود تباعد مطرد فحسب فى مقام الإشعاع الكونى فهناك جذب فى مقام تجلى التنوعات، ولا يقتصر الأمر على التعارض والتناقض بل ينطوى كذلك على التكامل بين التنوعات.

وهكذا نرى فى تدابير آتما ومايا أن كل عنصر سلبى يعوضه عنصر إيجابى، فإن مايا هى آتما أى إن النسبية ليست إلا المرايا التى ينعكس عليها آتما فى إهاب الرضوان أناندا كى يبتهج بتجلى قدراته.

الْجُزْءُ الثَّانِى

وِجهَاتُ نَظَرٍ أسَاسِيَّة

الْإِنْسانُ وَالْخَيْرُ الْأسمى

ميز الله سبحانه الإنسان بذكاء مركزى كلى لا يشوبه نقص ولا عرضية، ووهبه إرادة فطرية حرة، وحباه قدرة على العطف والنبل ولم يجعله جبارًا شقيًا.

فالحيوان يجهل كل ما يتجاوز حواسه حتى لو تماس مع المقدس بشكل أو بآخر، ولا يستطيع أن يقاوم غرائزه رغم أنه قد يُضَحِّى بشكل سليقى، يعجز عن التعالى على ذاته حتى لو أظهر بعض أشكال النبل أحيانًا.

ويمكن القول بأن الإنسان قادر على إدراك الحقيقة مُطلقة كانت أم نسبية، وهو ساع للخير جوهريًا كان أم عرضيًا، ومُحب للجمال باطنًا كان أم ظاهرًا. أى إن الإنسان قادر على محبَّة الخير الأسمى ومعرفته والسعى إليه.

والخير الأسمى هو المبدأ الأسمى. وحين نتحدث عن المبدإ الأسمى لا يكون لنا مرجع إلا الوجود وموجوداته، ولكنا حين نتحدث عن الخير الأسمى نستطيع الإشارة إلى صفاته التى يمكن التماسها فى الجمال والفضائل التى ندركها. وحين نذكر 'الخير الأسمى' فإننا نقر بأن كل خير فى الوجود نابع منه سبحانه وشاهد له، ونفتح فى الوقت نفسه أبواب تَذَكُّر معايير أصلنا ومثالاتنا السماوية الأولانية.

ولو انطلقنا من فكرة أن الإنسان هو عقل كلى وإرادة حرة وروح

نبيلة فسنصل إلى ثالوث الحقيقة والطريقة والفضيلة، أو بصيغة أخرى المذهب الميتافيزيقى والمشرب الروحى والفضائل، أو الحكمة والقوة والجمال.

***

ويمكن القول بأن هناك ثلاث علاقات يمكن للإنسان أن يُدرك بها الحقيقة الربانية وهى التعالى transcendence والبطون أو فيض الباطن immanence وتجلى آيات الله فى الأشياء theophany. وهو ما يعنى أن الإنسان بطبيعته قادر على الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، متخذًا طرقًا عدة، أولها طريق مباشر وموضوعى، وثانيها طريق غير مباشر وموضوعى أيضًا، وثالثها طريق مباشر ولكنه ذاتى غير موضوعى، إذ يتوجه الإنسان فى المثال الأول نحو أقنوم ربانى موصوف يعلو عليه، بينما يخاطب فى المثال الثانى أحد التجليات الربانية فى عالم الإنسان، أما فى الثالث فيبحث عن الله فى أعماق قلبه. وترمز هذه الأمثلة على الترتيب إلى الله الواحد فى ملكوته، ثم إلى الرب الذى صار إنسانيًا، ثم إلى الذات العلية الباطنة فينا.

ومن المهم من الناحية الميتافيزيقية التمييز بين نمطين من التعالى أولهما موضوعى والآخر ذاتى، كما نجد وجهين مماثلين للبطون، ويمكننا القول بأن هناك تجليًا ربانيًا فى الوجود وتجليًا آخر فى عالم المبدإ.

ورغم أن التعالى موضوعى بطبيعته إلا أنه ينطوى على شىء من الذاتية، لأن الذات الفياضة فى الكون والباطنة فى الإنسان تبقى متعالية فيما يتعلق بمفهوم 'الأنا I' الذى يجسدها بصورة أو بأخرى.

أما البطون فهو يبدو ذاتيًا للوهلة الأولى، على الأقل من المنظور الذى نتخذه هنا، لكنه يبقى موضوعيًا حيال الظواهر المحيطة بنا، والتى لا حول لها ولا وجود دون بطون ربانى. أما تجلى آيات الله فى الأشياء فيؤكد أن الموجودات سابقة الوجود فى الأمر الإلهى من خلال الأقنوم الربانى الذى يُعد تجليًا للذات الربانية المنزهة، أو تجليًا لله الواحد المتعالى عن الأقنومية.

***

ولا بد من التذكير بأن الإنسان يرتبط بالله عز وجل برابطين أحدهما مباشر والآخر غير مباشر، وهو أمر ناشئ من طبيعة وجوده، أو فلنقل من ثنائية 'المبدإ والتجلى' أو آتما ومايا. ورغم أن الإنسان يقف وحده أمام وجه الله سبحانه لكنه يسعى نحو وسيط سماوى بينه وبين الله يتمثل فى اللوجوس أو الكلمة الربانية التى تحمل بطبيعتها سمة ربانية وإنسانية معًا، فهى الرب الذى يسمع ويستجيب. ولا يملك أى من الأديان، ولا حتى الإسلام فى غيرته على التوحيد، إلا أن يعزو إلى أنبيائه وظيفة الوسيط، بل وحتى البوذية التى تنكر صور الربوبية كافة اضطرت إلى إدراك حقيقة أميتابها أو أفالوكيتشيفارا الذى يمد يد العون إلى الإنسان.

والحقيقة أن أيًا من العلاقات الثلاث لا تفى بالغرض منفردة، فالبطون ليس إلا تعاليًا وحضورًا ربانيًا فى الموجودات كما قال شانكاراشاريا فى إحدى ترنيماته. وكذلك ليس هناك تحقق ذاتى دون بركة إحدى صور الربوبية الموضوعية رغم أنف الجنانيين المزيفين

الذين يدعون عكس ذلك.

والمبدأ الأسمى تنزه وتعالى ليس متعاليًا ولا باطنًا فهو ما هو، وحين نصفه بالتعالى أو البطون فإننا نقصد ما يتعلق بالتجلى فحسب. ويجتمع التعالى والبطون فى فكرة تجلى آيات الله فى الأشياء التى تظهر فى مفهوم لوجوس وأفاتارا، وكذلك فى كل رمزية ربانية، وفى مفهوم الفداء المُخلص.

ولكن علينا فى نهاية الأمر أن نميز بين التعالى والبطون، وندرك أن التجلى الربانى فى الأشياء ما هو إلا أحد أنماط البطون، ومن هنا يمكن القول بأن فكرة التعالى تقلل من قيمة ظاهر الإنسان بينما فكرة البطون تعظم من قدر باطنه. ورغم أن الإنسان يمكن اعتباره خطّاءً أو آثمًا بلغة الفقهاء، لكنه فى الآن ذاته 'ابن الله' و'خليفته فى الأرض'. وتتجلى العلاقتان السابقتان فى فكرة الرب المتجلى فى الإنسان أو حين يقول السيد المسيح «ليس أحد صالحًا إلا واحد وهو الله» ويقول فى الوقت نفسه «الذى رآنى فقد رأى الآب».

***

ولا شك أن اهتمام الإسلام واليهودية ينصب على مفهوم التعالى فيما نجد المسيحية تقوم على مفهوم البطون، وكذلك البوذية مع بعض الاختلافات. ويرفض كل دين منها ما عداه أو ينفيه فى أول الأمر، ولكنه يدركها جميعًا بعد ذلك بالشكل الذى يتسق مع منظوره الخاص. وتُعد المسيحية مُقارنة باليهودية أكثر تركيزًا على عنصر البطون، إذ تكاد ترفض أية شرائع برانية مُشددة على الخصال والصفات

الباطنية للإنسان. أما البوذية فتجمع بين مفهوم البطون الأوَّلى متمثلا فى نيرفانا وبين مفهوم تجلى آيات الله فى الأشياء، ولكنه جمع يتسم بالشمول والقصر فى آن، فهناك بوذا واحد مهما كثر عدد البوذات فهو سر يتجسد فى وفرة من التجليات الربانية[٥٥].

***

ويثير موقف الإنسان من الله تساؤلا عن أيٍّ من الصيغ الأقنومية أو المراتب الأنطولوجية أكثر اتصالا بهذا الموقف؟ وسنرد على هذا التساؤل بتصور أن هناك فضاء غير محدود وأن هناك شمسًا، ومن ثم يصير هناك انعكاس لهذه الشمس. وتمثل الصور السابقة على الترتيب كلا من 'غيب الغيب أو ما وراء الوجود Beyond-Being' سبحانه، ثم 'الوجود المطلق Being'، ثم 'الوجود الظاهر Existence'، والذى يُعد المركز الربانى فى الكون، أو المبدأ الربانى المتجلى، أو الإشعاع الربانى فى الوجود.

ويمكن اعتبار الثالوث الميتافيزيقى السابق ثالوثًا 'رأسيًا 'وهو ما لا يمنع أن يكون هناك ثالوث 'أفقى' فى كل مرتبة وجودية ذكرناها. وفى مرتبة الوجود المطلق Being والتى هى مرتبة الأقنومية الربانية ومناط اللاهوت نجد ثالوث الجوهر Essence والصور Images والإشعاع أو فيض التجلى Radiation. أما فى مرتبة غيب الغيب Beyond-Being فنجد ثالوث المطلقية واللانهائية وكلية القدرة. وفى

٥٥ يمكن مراجعة مقالة أصالة البوذية Originality of Buddhism فى كتابنا 'كنوز البوذية Treasures of Buddhism' World Wisdom Books, Bloomington, Indiana, 1993.

مرتبة الوجود الظاهر Existence وهو مركز انعكاس المبدإ فى التجلى فيجمع الثالوث الأفقى بين الجوهر المبدئى والتجلى الملائكى لهذا الجوهر ثم إشعاع الكلمة فى الأرواح وفى العالم.

ولا سبيل لتحقيق العلاقة بين الإنسان وغيب الغيب سبحانه إلا من خلال العقل المُلهَم الخالص والتركيز التأملى. وتحقق علاقته مع الوجود المطلق بالصلاة والتزام الفضائل والسلوك، وتحقق العلاقة نفسها بشكل غير مباشر من خلال الأفاتارا أو بشكل أشمل من خلال الرمز.

***

ويمكن النظر إلى مراتب الوجود الثلاثة من منظور التعالى والبطون والتجلى الربانى فى الأشياء. ولن نجد صعوبة فى تصور تعالى وبطون غيب الغيب ولا الوجود المطلق، ولكن السؤال هو ماذا تمثل المرتبتان بالنسبة لتجلى آيات الله فى الأشياء؟ ونردُّ بأن الكلمة الربانية لوجوس أو أفاتارا تقدم ذاتها إما بشكل موضوعى كما فى مفهوم الصورة الربانية المتعالية بالنسبة للإنسان العادى أو بشكل ذاتى كما فى العقل المُلهم الذى يتسم بالبطون والفيض، فتصير الكلمة الربانية حينئذ بابًا نحو الذات الربانية العلية، أو الذات الربانية الباطنة فى أعماق جوهرنا الخالد[٥٦].

٥٦ وليس المقصد هو أن نختزل كل حقيقة وكل إمكانية فى إطار هذا التحليل الميتافيزيقى الذى نطرحه هنا. ويمكن للقارئ الرجوع إلى تحليلات مختلفة لنا فى كتب أخرى ونرشد القارئ إلى كتابنا 'طرق الحكمة الخالدة Survey of Metaphysics and Esoterism' كنقطة بداية،

ويوجد مفهوم 'تجلى آيات الله فى الأشياء' فى مرتبتى غيب الغيب والغيب المُطلق كإمكانية خالصة تختص بطبيعة إشعاع الجوهر الربانى فى كل مرتبة وجودية. ونجد عنصر 'الوجود الظاهر' فى الثالوث الرأسى يتلازم بشكل ما مع مفهوم 'تجلى آيات الله فى الأشياء' وبالتالى يتلازم مع بعض ما يحويه التعالى والفيض من ذلك المفهوم. وما الوجود الظاهر سماويًّا كان أم أرضيًّا ومركزيًّا كان أم ثانويًّا إلا التجلى الكونى المتصل بالوجود المُطلق فى تعاليه ويتصل بالذات العلية فى بطونه.

ولا يصح أن يثور التساؤل حول المرتبة الربانية التى يتوجب على الإنسان التوجه لها فى صلاته، فالصلاة هى حوار مع الله سبحانه بعيدًا عن أية تحديدات ميتافيزيقية، والإنسان الذى يصلى لا يجب أن ينشغل بأنطولوجيات الأمر الربانى. حتى لو توجه إلى أحد الأقانيم الربانية بعينها. ورغم أن السيد المسيح قال «ملكوت الله داخلكم» إلا أنه قال أيضًا «الذى رآنى فقد رأى الآب»، ولكن مقولته «أبانا الذى فى السموات» تأتى قبل كل ذلك.

ويمكن لنا هنا استبدال لفظة 'تحليلات' بلفظة 'تركيبات'.

رِسَالَةُ الْمَسِيحِيَّةِ

لو بدأنا من فكرة أن حقيقة المطلق هي جوهر كل دين بما يترتب على ذلك من آثار دينية واجتماعية فسيكون السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف توفِي المسيحية بهذا التعريف؟ إذ يبدو المسيح كما لو كان هو مركزها وليس الله عز وجل، وهو لا يمثل الطبيعة الربانية بقدر ما هو تجلٍّ إنساني لها فحسب. وإذا كان أحد آباء الكنيسة قد قال «إن الرب قد صار إنسانيًّا ليستطيع الإنسان أن يصير ربانيًّا»، وهي الصياغة المسيحية للعبارة الفيدانتية «براهما هو الحق والعالم هو مناط ظهوره»، إلا أن المسيحية بدلا من أن تضع المطلق والعرضي والحقيقة والوهم جنبًا إلى جنب قد لجأت إلى تبديل المراكز، فرأت المُطلق من زاوية الإنسان وعَرَّفت الإنسان بموجب هذا التبديل ميتافيزيقيًّا وإراديًّا وأُخرويًّا. ورغم أن اليهودية قامت بالشيء نفسه إلا أنها فعلت ذلك بصورة أقل حدة، فهي لم تُعرِّف الرب بموجب المأساة الإنسانية ومن ثم لم تبدأ من الجانب العرضي بل تبنت علاقة شبه مُطلقة بين الرب وشعبه المُختار، فالله سبحانه هو 'إله إسرائيل' وحدهم ورعايته لهم أبدية لا تتبدل. ورغم كل تلك الأطروحات يظل الرب ربًّا ويبقى الإنسان إنسانًا، فليس هناك رب متأنسن ولا إنسان نصف إله، تعالى الله عما يصفون.

وعلى كل فقد اتسمت هذه التبادلية بشفافية ميتافيزيقية لازمة وإلا

تهددها الخطل والخطأ. ولا ريب أننا حين نعى وجود العرضى أو النسبي فسنعى بالتبعية مشاركة المُطلق فيه بصورة أو بأخرى، مما يعنى أن صورة العرضى لا بد أن تكون موجودة فى المُطلق بشكل مثال مُسبق أو فكرة، ومن ثم لا بد أن ينعكس المثال المُطلق فى ذلك التجلى العرضى، وهذا هو القوام الأنطولوجى لسر التجسد والخلاص. وتُظهر المسيحية فى أطروحتها ذلك التعارض بين الروح والجسد، أو ذلك الاختيار بين جوانية الروح وبرانية الشريعة أو «الحرف الذى يقتل»، وهى تتعامل مع ذلك المركز الذى هو المسيح عليه السلام كقربان مُقدس، لأن الله سبحانه لم يضع الشريعة لأهل الأرض فحسب بل تنزل جل وعلا إلى الإنسان ليكون خبز الحياة وخمر الخلود.

وقد ضمت المسيحية ثلاثة عناصر أسرارية تمثلت فى الجوانية، والإحسان غير المشروط، والأسرار. وقد تجلى العنصر الأول فى ازدرائها للشعائر البرانية كافة وتشديدها على التوجه الجوانى وعبادة الآب بِالروح والحق، أما العنصر الثانى فقد اتسق مع مبدإ 'أهيمسا' الهندوسى أو عدم العنف، حتى إنها ذهبت إلى إنكار بعض حقوق الإنسان الأساسية، ومن ثم أخرجته عن نسيج الغايات الإنسانية والعدالة الاجتماعية، وخصوصًا أنها توصى بأن نُدير الخد الأيمن لمن لطم الأيسر، وأن نسير ميلين مع من سخرنا ميلا. وتجلى واقعية الإسلام حين يُدْمِجُ المسيح عليه السلام فى إطار منظومته كرسول

يمثل الفقر الصوفى، وعلى كل كان على المسيحية أن تتخلى بعض الشيء عن تصلب جذورها الأولى وتعيد تقديم ذاتها كنظام اجتماعى يتسم بالواقعية بدرجة أو أخرى كى تضطلع بوظيفتها الدينية فى العالم.

***

وإذا كان «الرب قد صار إنسانيًا»، أو أن المُطلق صار عرضيًا، أو أن واجب الوجود سبحانه قد تَنَزَّل إلى مرتبة الوجود الممكن فسنستطيع حينئذ تفهم فكرة الرب الذى يصير خبزًا وخمرًا، والذى جعل شعيرة التناول شرطًا لازمًا للخلاص، ولا شك أن تلك الشعيرة تستلزم حالا مستمرًا من الصلاة والتبتل، وهو ما حض عليه المسيح عليه السلام فى موعظته عن القاضى الظالم وشدد عليه القديس بولس حين قال للمؤمنين «صلوا بلا انقطاع». ويمكن للمرء أن يدرك فكرة الخلاص بالصلاة وحدها دون شعيرة التناول، لكنا لا نتصور أن يَخْلُصَ الإنسان بأداء تلك الشعيرة دون أن يقرب الصلاة، فهناك بعض القديسين فى البواكير الأولى للمسيحية عاشوا حياة منعزلةً لم يقربوا فيها التناول على الأقل لسنوات عدة. ويمكن تفسير ذلك بأن الصلاة لها الأولوية على أى شيء آخر، فهى تنطوى على شعيرة التناول بطريقتها الخاصة، لأننا نحمل داخل أنفسنا جذور كل ما يمكن أن ندركه من خارجها فكما قال المسيح عليه السلام 'ملكوت الله داخلكم'.

ويمكن اعتبار الخبز فى شعيرة التناول إشارة إلى 'دخول الرب فينا'، كما أن الخمر تعنى 'التحاقنا بالرب'، أو حلول بركة الله علينا

من ناحية، وفناءنا فى التوحد بذات الله سبحانه من ناحية أخرى. والرب فى الأطروحة المسيحية هو المُطلق والذات الكاملة التى تتجلى فى العرضى أو فى الذات غير الكاملة، التى إذا لم تحرر من ذاتيتها الأرضية تصير برانية متصلبة وتتفرق إلى ذوات عدة تنأى عن التوحد. وإذا قلنا إن الخبز يرمز إلى الخلاص، فإن الخمر ترمز إلى الفناء فى الله والتوحد مع ذاته العلية، وهو ما يستحضر إلى الذهن التمييز القديم بين الأسرار الكبرى والأسرار الصغرى[٥٧].

ويصير المطلق أو الذات الربانية فى شعيرة التناول[٥٨] قوتًا للجسد، ويصير فى أحوال وصيغ أخرى صورة أو أيقونة، إذ يكمن فى ذلك سر الاستيعاب الإنسانى للذات العلية من خلال الرمزية المقدسة بصرية كانت أم سمعية أم فى أية صيغة أخرى. ولعل أكثر تلك الرمزيات مركزية هو اسم الله عز وجل والذى يُمثل لباب كل صلاة سواء أكان اسم الله سبحانه فى حد ذاته أم كان تجليًا فى صورة إنسانية[٥٩]. وقد كانت غاية رهبان الهسيكاست Hesychasts

٥٧ يمكن القول بمعنى أعم بأن أسرار المسيحية ستبدو برانية للبرانيين وجوانية للجوانيين، فالبرانى يسعى للخلاص فحسب، بينما الجوانى يسعى للتوحد مع ملكوت الله والفناء فيه.

٥٨ فالمبدأ الأسمى سبحانه حين يتنزل للإنسان فإنه يكون قد دخل إطار النسبية الكونية بسلطان أحد أوجه الأقنومية، ورغم ذلك يظل هو المطلق من المنظور الإنسانى، ولكنه مُطلق نسبى من منظور الوعى البصيرى بالوجود.

٥٩ نستعين هنا بمقولة القديس برناردينو دا سيينا Bernardino of Sienna فى حديثه عن التضرع باسم المسيح عليه السلام إذ يقول «املئوا بيوتكم وحجراتكم باسم يسوع المسيح، واحفظوه دومًا فى قلوبكم»، ويقول أيضًا «خير ذكر للمسيح ما وقر فى القلب، ثم ما خطته أيديكم على الورق، ثم ما جسده تمثال أو أيقونة... كل ما خلقه الله لأجل خلاص العالم

أن يتشرب القلب اسم الله حتى تحل بركة الله على قلوبنا التى 'قست' وتحولت عن براءتها الأولى بفعل 'السقوط الإنسانى'، حيث يمكن تشبيه تلك القلوب بأنها كالحجارة أو أشد قسوة، وحين قال المسيح عليه السلام «من أجل قساوة قلوبكم كتب النبى موسى لكم هذه الوصية» فقد كان يريد بموجب التضحية بجسده أن يحقق إنسانًا جديدًا كى تجلى الله عز وجل فيه انطلاقًا من القيمة الإنسانية والأخلاقية لهذه التضحية. ويمكن القول بأن إمكانية الخلاص لم تجل لأنها أفضل الإمكانيات، بل لأنها لا تملك إلا أن تتجلى، كما قال أفلاطون والقديس أوغسطين من بعده إن الخير الأسمى سبحانه يرغب أن يُقدم ذاته إلى العالم.

وكما ذكرنا سر التناول نذكر أيضًا سر الأيقونة حيث تظهر مسألة تجسد ما هو سماوى فيما هو أرضى، واستيعاب ما هو روحى فيما هو حِسّى، وتحوى المسيحية بشكل جوهرى أيقونتين أساسيتين، وهما أيقونة الوجه المقدس وأيقونة السيدة العذراء مع المسيح طفلاً، وقد كان النموذج الأول لأيقونة الوجه المقدس هو صورة وجه المسيح عليه السلام فى كفنه، أما الأيقونة الثانية فكان نموذجها الأول هو اللوحة التى رسمها القديس لوقا للسيدة البتول عليها السلام، وقد نشأ عن هاتين الأيقونتين كل الصور المقدسة الأخرى

كامن فى اسم يسوع المسيح بل يحوى الكتاب المقدس بأكمله من سفر التكوين وحتى آخر أسفاره، فاسم المسيح هو الأزلية التى لا بداية لها، ولهذا كان اسمه مُستحقًّا للتمجيد كاسم الله سبحانه».

وحتى الأيقونات البيزنطية والزخارف القوطية، بالإضافة إلى رمز الصليب الذى يمكن إلحاقه بالصور السابقة سواء أكان مرسومًا أم مجسمًا. ولكن التماثيل فى المسيحية كانت انعكاسًا لفن العمارة أكثر منها انعكاسًا للأيقونية، وهو ما جعلها غريبة على الكنيسة الشرقية الأرثوذوكسية[٦٠].

***

وإذا كانت مقولة «صار الرب إنسانيًا» هى السر وراء حالة السيد المسيح فإنها كذلك سر السيدة العذراء عليها السلام، فالمسيح لم يرث من الناحية البشرية أى شىء من والدته التى سُميت 'مريم المقدسة'، وكأن هذه التسمية امتداد لاسم السيد المسيح عليه السلام، ولا شك أن الحقيقة الروحية للعذراء قد انطوت فى طبيعة المسيح لكن التمييز بين الحالتين كان ضروريًا، إذ إن التركيب لا يمنع التحليل. وإذا كان المسيح عليه السلام «هو الطريق والحق والحياة» فإن العذراء المخلوقة من الجوهر نفسه هى النعمة والبركة اللذان يمهدان طريق الوصول إلى هذه الرحمات، وتنطبق عليها مقولة ولدها عليها السلام «نيرى هين وحملى خفيف».

***

وقد يقال إن المسيحية لا تنطوى على حقائق ميتافيزيقية ذات أبعاد

٦٠ رغم أن الإسلام واليهودية حّرما التصوير إلا أنها استبدلاه بفنون الخط، فكانت الكتابة تعبيرًا بصريًا عن الخطاب الربانى. ويمكن القول بأن صفحات المصحف المزخرفة أو فنون الأرابيسك ما هى إلا 'أيقونات تجريدية'.

مخصوصة بقدر ما هى دين يرتكز على المسيح عليه السلام فى كل شئونه، من خلال الأسرار والقداسة. ولو كان الأمر كذلك فلا مفر من التسليم بحقيقة جوهرية، ألا وهى أننا حين ننظر للمسيحية علينا أن نعتبر فى أمرين، أولهما المطلق أو الحق المطلق، وهو الخير الأسمى الذى يضفى على كل شىء صفته ومعناه، والأمر الثانى هو مدى وعينا بهذا المطلق الذى لا بد أن يصير طبيعتنا الثانية، وهو القادر على تحريرنا من لجج عالم النسبية وضيقه وتعقيداته. وتبقى مسألة تكيف المسيحية مع حاجات أرواح ومجتمعات بعينها، حيث يظل للشكل أيضًا قيمته الجوهرية فى هذا الأمر إذ إن الحقيقة تسعى دائمًا للجمال سواء أكان ذلك فيما يحجبها أو فيما تنشره من رضوان على العالم.

***

وقد عبرت أولى آيات إنجيل القديس يوحنا عن الميتافيزيقا المسيحية حين قالت «فى البدء كان الكلمة»، فلم يكن القصد بذلك الإشارة إلى أصل كونى عارض بل إلى أولوية مبدئية فى النظام الربانى الذى يتصل بالكلمة، وهى العقل الكلى، ويتصل أيضًا بالتجلى الكونى، وهو مناط التعالى والبطون. أما آية «والكلمة كان عند الله» فتميز بين اللوجوس والمبدإ سبحانه، إذ إنها منه بموجب جوهره تقدس وتعالى. أما آية «كان الكلمة الله» فهى ترمز إلى النظام الربانى الذى لا تمايز فيه بين اللوجوس والمبدإ، وتعكس طبيعتا المسيح غموض العلاقة بين آتما ومايا. وحين يقول الإنجيل إن «كل شىء به كان»

فيعنى أنه ليس هناك موجود لم يتصوره العقل الربانى ولم يصغ له مثالا أولانيًا. أما آية «والنور يضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه» فتشير إلى تخلل آتما فى مايا ومقاومة بعض جوانب مايا لهذا التخلل[٦١] الذى لولاه لتوقف العالم عن أن يكون عالمًا «فلا بد أن تأتى العثرات» كما قال السيد المسيح، ولعل انتصار المسيح عليه السلام على العالم وتغلبه على الموت يستحضر للذهن فكرة انتصار الخير على الشر فى نهاية المطاف ويؤكدها، أو تغلب أهورا مازدا على أهريمان حسب التعبير الزرادشتى، وهو النصر اللازم من الناحية الأنطولوجية بموجب طبيعة الوجود المطلق، رغم أن العكس قد يبدو هو الأرجح للوهلة الأولى.

٦١ المقصود هنا هو البعد السلبى لمايا دون السماوية التى تصير ظلمانية بقدر ما تبتعد عن المبدإ عز وجل وتصير نورانية كلما عكست أوجه المبدإ سبحانه، ورغم أنها مناط العرضية وعدم الكمال إلا أنها مناط تجلى الله سبحانه فى الأشياء، كما أن مايا السماوية هى مناط تجلى الأوجه الأقنومية والمثالات الأولانية.

إن السر وراء الانتشار السريع للإسلام واستقراره فى بقاع شاسعة من العالم هو أنه طرح صيغة دينية تمثل لباب كل دين على الأرض، ولعل ذلك هو ما دعا بعض الصوفية إلى القول بأن الإسلام يحوى جوهر كل الأديان التى سبقته، ومن ثم اشتمل على مثالاتها الأولى بصورة أولانية ومكمّلة.

ونجد على سطح المحيط الإسلامى ملامح مميزة للعقلية البدوية دون أن نرى فيه ثمة شيء يتسم بالعمومية، بل تبدو عناصر الإسلام الأصولية كما لو كانت دينًا بحد ذاتها حيث تتفتح بجوهريتها وأصالتها على الميتافيزيقا والعرفان.

ويمكن القول بأن الشهادة الإسلامية قد انطوت على كل ميتافيزيقا الإسلام وشكلت محوره المركزى[٦٢]. وتعنى هذه الشهادة من الناحية البرانية أن هناك إلهًا واجدًا واحدًا سبحانه هو الوجود المُطلق، وهو المبدأ الأسمى الذى خلق كل شيء بِقَدر، أما من الناحية الجوانية فتعنى أن غيب الغيب سبحانه Beyond-Being هو وحده المُطلق وأن هناك الوجود المُطلق Being الذى لا يوصف بالمطلقية إلا من منظور الوجود المادى Existence فحسب، وهذا هو التمايز

٦٢ ويمكن مقارنة شهادة ألا إله إلا الله فى الإسلام مع العبارة الفيدانتية براهما هو الحق وما العالم إلا ظواهر.

بين آتما ومايا الذى يُشَكِّل قوام الجوانية وأساسها. ولو كانت مقولة «لا أنا ولا أنت بل هو» تنطلق من التفسير الصوفى لضمير الإشارة 'هو' الذى يرمز دومًا إلى الله عز وجل أو الجوهر المنزه سبحانه فإن المعنى نفسه ينطبق على طريقة نطق لفظ الجلالة. وتأتى الصلاة فى المرتبة التالية بعد الشهادة حسب ترتيب أركان الإسلام حيث يتوجه الإنسان فيها نحو مقام الربوبية لأن الله جل وعلا وهب الإنسان ذكاءً وعقلا[٦٣]، ومن ثم وهبه مقدرة على الكلام فصار من يمتنع عن مخاطبة الله بالصلاة كمن ينكر وجوده سبحانه ويكفر بعظيم خَلقِه. وتتبدى بساطة الإسلام حين يقر بأن كل إنسان هو فقيه ذاته، وبغير تلك الفكرة لا يصير للكرامة الإنسانية وجود، وتعنى الصلاة فى الإسلام الوعى بالحق الكلى والوعى بموقفنا تجاه هذا الحق، ومن ثم تؤكد العلاقة بين الإنسان والمولى سبحانه.

وإذا كانت الشهادة والصلاة لا شروط لهما ولا قيود عليهما فإن الزكاة تشترط أن يكون هناك جماعة إنسانية، وهى ركن نافع ولازم للمجتمع، كما تنقل للإنسان فضائل الجود والزهد والتجرد وإلا لما استقام طريقه إلى الله سبحانه.

أما صوم رمضان فهو فرض لأنه يُمثل الزهد الذى هو إمكانية أصولية فى الخُلق الإنسانى، مثله مثل التضحية والإيثار أمام دوامات مايا

٦٣ لم يهب الله سبحانه الإنسان عقلا فحسب، بل ذكاءً كليًا متكاملا لا يمثل العقل الجدلى فيه سوى جانبه المنطق والاستعمالى، ويسبقه الوعى الملهم، وهما معًا يمثلان العقل الكلى.

الكونية التى قد يستسلم لها كل إنسان بدرجة أو أخرى. ولا شك أن كل من ذاق السعادة شاء أم أبى قد عرف معنى إنكار الذات بقدر معرفته بالله القيوم سبحانه، فالإنسان لا يصير إنسانًا إلا إذا استطاع التعالى على ذاته، ويعى الإسلام جيدًا حقوق الطبيعة الإنسانية، فيرى كل ما هو طبيعى لا إفراط فيه ولا تبذير، ويمكن أن يتسق مع الحياة الروحية بل يمكن اعتباره دورًا إيجابيًا فيها[٦٤]، ويصير النبل فى هذا السياق هو الوعى بالمثالات الأولانية والإحساس بالمقدس قبل كل شىء، إذ يَعِرُف النبل من عَرَفَ كيف ينكر ذاته ويتجرد من الدنيا، وفى هذا يكمن معنى الصيام.

***

ويختلف الحج والجهاد فى سبيل الله عن أركان الإسلام الأخرى لأن الحج لم يُفرض إلا على من استطاع إليه سبيلا. كما أن الجهاد لا يكون فرض عين إلا فى حالات بعينها وتحت ظروف خاصة، ولا نحتاج هنا لاعتبار أن أركان الإسلام باستثناء الشهادة تميز بأنها مشروطة لأنها تواجه أحيانًا عقبات لا مفر منها، ولا يمكن أن تفرض الشريعة على الناس أى أمر مستحيل أو ينبو عن المعقولية.
ويرمز الحج للعودة إلى الأصل فيصير توكيدًا للبساطة الأولانية ومعانقة البركة الربانية التى منّ الله سبحانه بها على إبراهيم عليه السلام، إلا أن هناك أيضًا حجًا إلى القلب حسب التعبير الصوفى أو

٦٤ وقد تم التعبير عن ذلك فى سائر الأديان بصيغ التقديس كالبسملة قبل تناول الطعام فى الإسلام وصلاة المائدة benedicite فى المسيحية.

إلى الكعبة الباطنة فى أعماقنا ونحو اللب الربانى السارى فى أرواحنا الخالدة.

ويتلازم مفهوم الجهاد فى الإسلام مع فكرة الجهاد الأكبر أى مجاهدة النفس الأمارة بالسوء بذكر الله سبحانه، كما أنه يستلزم مجاهدات أخلاقية، وتتسق فضيلة 'الفقر إلى الله سبحانه' مع سعى المرء إلى التشبه بصفاته الحسنى كالعفو والصبر والشكر والكرم، وفوق هذا وذاك التسليم والامتثال لمشيئة الله جل وعلا واليقين برحمته، ولا ريب أن القصد من وراء الجهاد الأكبر هو معرفة النفس وإدراكها من وراء حجب الأهواء والميول 'فمن عرف نفسه عرف ربه' كما قال النبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه.

ونعود للحديث عن الشهادة، فالإيمان بالله سبحانه هو إيمان بما شاء الله وقدر، وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأن نؤمن هو أن نشكر نعمة الله بإخلاص، وهنا تكمن النقطة المفصلية فى فضيلة الصدق أو الإخلاص التى تتلازم مع الإحسان سواء أكان مجرد حمية دينية أم تعبيرا عن جوانية عميقة[٦٥]. ويمكن من الناحية الفقهية التمييز بين الإيمان والإسلام والإحسان، إذ عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك فى الحديث الشريف حين أتاه جبريل عليه السلام متجسدًا فى صورة إنسانية وسأله: «مَا الإِيمَانُ ؟ قَالَ:

٦٥ ونذكر هنا مقولة القديس يعقوب بن زبدى فى رسالته «فمن يعرف أن يعمل حسنا ولا يعمل، فذلك خطية له» أى أن الله يريد رؤية حكمته الكامنة فى الإنسان، وهذا هو مضمون الإحسان فى التصوف الإسلامى.

الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الآخِرِ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الإِسْلامُ ؟ قَالَ: الإِسْلامُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ لا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ...»

إن الفارق بين الجوانية والبرانية هو أن البرانية تنطلق من إيمان يُشَبِّه الله سبحانه تنزه وتعالى بالإنسان، ويتضمن نمطًا طوعيًّا من التقوى تشوبه الفردية والعاطفية، بينما تنطلق الجوانية من تمييز قائم على العقل المُلهَم يُعلى شأن القيم الباطنية والجوهرية. وحين نتحدث عن التمييز فإننا نعنى تمييزًا بين الحقيقة والوهم، بين آتما ومايا، بين المُطلق والنسبي، بين واجب الوجود وممكن الوجود، ويشير ذلك التمييز إلى وجود مثالات النسبي فى المُطلق، كما يشير إلى تجلى المُطلق فى النسبي، ومن ثم إلى تجلى سائر مراتب وصيغ الحقيقة الكلية فى الوجود[٦٦]. وتمثل فكرة مثالات الوجود فى الواجد الخالق سبحانه الذى حوى جميع احتمالات الخلق، كما أن تجلى المُطلق فى النسبي يُمثل 'روح الله سبحانه' أو عالم الملكوت والعقل الكلى وناموس الأنبياء، كما يُمثل الإنسان كونًا أصغر يتحلى بالفضائل الربانية والعقل الإنسانى والطبيعة الفائقة للذكاء الإنسانى، والذى هو أداة الحكمة الخالدة على وجه الخصوص.

***

وحتى لا يفقد التميز الميتافيزيقى فاعليته الروحية فإنه ينطوى

٦٦ ولا بد هنا من ذكر أن المايا ليست هى الوجود المُتجلى وحده إذ إنها تشتمل على الوجود المُطلق ذاته Being، وهو ما يعنى أن التميز بين الله والعالم من الناحية الميتافيزيقة يصير أقل حدة وأصولية من التميز بين آتما ومايا أو بين الحقيق والوهمى.

على أمرين ضروريين، وهما معرفة النفس والوعى بالحق المُطلق. ومعرفة النفس أمرٌ ضرورى من الناحية المنطقية والأخلاقية معًا، فمن الناحية المنطقية يتضمن تمييز المُطلق تمييزًا للنسبى أيضًا كما أن إدراك التعالى يستلزم إدراك البطون، أما من الناحية الأخلاقية فإن معرفة النفس أمرٌ ضروريٌّ لأن المعرفة العقلية الصرف تنفصل دائمًا عن سياقها الإنسانى مما يُهدد باضطرابات نفسية كالغرور والأنانية والكبر. ولقد وفر هذا الأمر للمتحدثين باسم البرانية حجة سهلة ضد العرفان والغنوص، كما أن الجوانيين المتحققين السالكين بطبيعتهم لا يتوقفون عند النظرية وحدها، فهم يعلمون أن الإنسان كى يوجد لا بد أن يعرف.

وتدل الضرورة الأخلاقية للتمييز الميتافيزيقى على أن الفضيلة جزءٌ من الحكمة، وأن حكمة بلا فضيلة ليست إلا خداع ورياء، ونلفت الانتباه هنا أيضًا إلى أن المعرفة الكاملة بالحق سبحانه تقتضى الاتساق العملى مع هذا الحق كاتساق العين مع النور، حيث موضوع المعرفة هو الخير الأسمى جل وعلا وحيث لا بد أن تماهى الذات العارفة معه. ونقول مجددًا إن الموضوعية هى المؤهل للمعرفة لا فيما يخص المبادىء الكلية فحسب بل فيما يخص الذات العارفة أيضًا. ولا يمكن للمرء إدراك عظمة المُطلق دون أن يعى ضآلة العرضى، وبالتالى ضآلة الإنسان، ولو تجاهلنا ذلك فإننا حينئذ نضع الإنسان فى غير موضعه ونضفى عليه عظمة ليست منه. وباختصار نقول إن الإنسان التواق

إلى معرفة نفسه هو الوحيد المؤهل للمعرفة المتعالية. وتنبع الفضيلة عمليًا ومنطقيًا من معرفة النفس، مما يجعلها أمرًا لا غنى عنه فى الترقى الروحى حيث تنفتح على سر فيض البطون الربانى.

أما الضرورة الثانية للتمييز الميتافيزيقى فهى دوام الوعى بالخير الأسمى سبحانه، فإذا كان الله جل وعلا هو كل المعرفة فإن ذلك يقتضى أن نعرفه بكليتنا، ولأننا لسنا سوى حياتنا فعلينا أن نُجمل تفاصيل حياتنا كافة فى نطاق معرفة الله جل وعلا، ويمكن القول بأن تمييز الحقيقة الميتافيزيقية هو استيعابها أولا ومن ثم إدراكها وكذلك الأمر بالنسبة للحقيقة الأسمى، أما إدراك الحقيقة فيشاكل تمييز الكرة عن الدائرة أو المكعب عن المربع، فقد كانت القداسة بعدًا من أبعاد الحكمة وقد كان القدماء على وعى كامل بذلك.

***

وحين نقول إن الذات بُعد من أبعاد الموضوع تمامًا كما أن الزمن بُعدٌ من أبعاد المكان فإن تلك الحقيقة تُظهر أهمية منظور 'الجوانية' فى سعيها نحو الله جل وعلا، ولذا يكون اهتمامها الأول هو الصفات الجوانية الباطنة، ومن ثم تجنب زلات الشكلانية الظاهرية، وإذا كان السيد المسيح عليه السلام قد أوصانا أن نسجد لله سبحانه «بالروح والحق» أى بالقول والعمل لا اتباع «تعاليم هى وصايا الناس» فإنه فى الوقت نفسه قد قابل البرانية والنزوع الظاهرى بالجوانية والإخلاص، وإذا لم يكن ذلك هو العرفان بما هو فهو على الأقل أحد أبعاده، ولعل مقولة «ملكوت الله داخلكم» تشير بشكل

ميتافيزيقى إلى الذات الربانية أو إلى الحق الباطن أو إلى العقل المُلهَم الذى ذكره مايستر إيكهارت ووصفه بأنه 'غير مخلوق ولا يُخلق'.

وتمدنا عبارات فيدانتية مثل «براهما هو الحق، وما العالم إلا وهم، وما النفس إلا براهما» بمفتاح لفهم مبدإ الجوانية، فهى تعنى أننا نستطيع إدراك الذات الربانية فى أنفسنا فحسب إذ إنها جوهرنا، وهذا هو سر الهوية الربانية الكامنة فينا، والتى تفسر الطبيعة السرية للجوانية[٦٧].

ويمكن القول بأن الجوانية ما هى إلا إيمان يكدح بطبيعته لخلاصنا متحررًا من شكليات الفقهاء، ونقول بصورة أكثر عمقًا إن الجوانية هى توحد مع الحضرة الربانية الباطنة فينا ثم مع الذات الربانية العلية فى نهاية المطاف. وهذا البعد العميق لا يَجُبُّ الإيمان بل يحتويه ويضفى عليه جوهرية وضرورة. وإذا كان للإيمان أن يُخلِّصنا فذلك لأنه فى مستوى بعينه يُمثل نمطًا من أنماط جوهرنا الفردوسى. ولو قلنا إن العقل المُلهَم هو تمييز لحقيقة التعالى فإن الجوانية هى توحُّد

٦٧ يرى بلوتارك أن الإسكندر الأكبر لم يتلق من أرسطوطاليس نظريات الأخلاق والسياسة فحسب، بل تعلم على يديه نظريات أكثر عمقًا اعتاد الفلاسفة ألا يعلموها إلا لصفوة تلاميذهم دون أن ينشروها بين العامة. وعندما علم الإسكندر الأكبر أن أرسطوطاليس قد نشر على العامة بعضًا من تلك المعارف أرسل إليه يعاتبه على ذلك، وقد أكد بلوتارك على أن أعمال أرسطوطاليس وكتبه التى تتناول الموضوعات الميتافيزيقية قد صيغت بأسلوب يجعل تقبل العامة لها أمرًا صعبًا، بل تقتصر فائدتها على استخدامها مرجعًا لمن لديهم وعى مسبق بمثل تلك الموضوعات. وبحسب مقولة القباليين فمن الأفضل للمرء أن يذيع الحكمة عن أن ينساها، وربما كان ذلك هو ما فكر فيه جواشيم عندما تنبأ بما أسماه عصر الروح.

مع حقيقة البطون، وهو الذى يستحضره التميز بطبيعته، إذ لا يسير أحدهما إلا فى ركب الآخر، ويحمل العقل والجوانية شيئًا من الفضيلة بصورة بدهية وذلك بموجب نتائجها وتبعاتها.

وبشكل مماثل يمكن التفريق بين 'الإدراك' و'التركيز' فالعقل أو الفكر هو دالة الإدراك، أما المعرفة الحياتية أو القلبية فهى دالة التركيز، ورغم ذلك نجد أن هناك تركيزًا عقليًا وهناك أيضًا إدراكًا قلبيًا أو ما يمكن أن نُسميه العقل المُلهم.

***

إلا أن الجوانية لا تحاول الاستغناء عن عالم الظاهر لاستحالة ذلك، بل تستلزم تحقيق التوازن بين الظاهر والباطن بمقتضى المغزى الروحى من وجود العالم والمعنى الروحى للحياة فيه، فخطأ البرانية الرئيس هو افتقاد التناسب بين نزوعنا نحو الموجودات خارجنا وسعينا نحو «ملكوت الله داخلنا»، ولكن الأمر الضرورى هو أن نُدرك جذورنا الروحية، إذ إن ذلك يُخفف عن الظاهر تعسفه وتشرذمه، ويجعلنا نرى الله فى كل أين، فنعى الرموز والمثالات والأعيان الثابتة فى الموجودات المحسوسة، فالجمال الذى نُدركه بأرواحنا يصير دعامة للبطون والجوانية. ولا يكون الأمر الضرورى حينئذ هو إنكار الموجودات بقدر ما هو التحرر من قهر إغرائها واستعبادها، وذلك بتميز ما هو سماوى أولانى عما هو عرضى أرضى، ثم التعامل معه بنبل وحصافة.

وبمعنى آخر يمكن القول بأن البرانية حق لنا والجوانية واجب

علينا، إذ لنا الحق فى أن نلتزم بالبرانية بحكم انتمائنا لهذا العالم المادى الزائل، ولكن علينا فى الوقت ذاته إدراك جوانيتنا لأن طبيعتنا الروحية وكذلك مصائرنا لا تنتميان إلى هذا العالم. وحين نقول إن الله سبحانه كريم فذلك لأنه يُجلى ذاته العلية فى آفاق الظاهر كلما غصنا إلى أعماق الباطن، إذ يُدرك نبل الروح المقاصد الربانية من الأشياء، ومن ثم يُدرك معنى المثالات الأولانية والأعيان الثابتة التى تكشف ذاتها لكل نفس متأملة وكل روح نبيلة، وكذلك حين نغوص فى أعماق قلوبنا يتكشف لنا كل جمال ظاهرى لا كصورة أو شكل بل كإمكانات جوهرية.

لذا يُجلى الله سبحانه ذاته العلية حين يسلك الإنسان طريق البطون فيثرى روحه، وهنا يكمن سر الشفافية الميتافيزيقية للظواهر وبطون السر فينا. ولا يُمثل الجمال بالنسبة للبرانية سوى 'عزاء حسى' ولكنه قد يكون باعثًا على الإثم أو يكون تنازلا عن زهد مثالى كامل، مما يعنى أن الزهد هو الطريق الوحيد إلى الله تعالى[٦٨]. ويمكن القول بأن الموجودات لا يمكن أن تُشكِّل بطبيعتها عقبة روحية أمامنا، فالطبيعة تهبنا 'تعويضًا' معينًا يُبرهن على أن نعمة العزاء لها قداستها سواء أكنا قادرين على الوعى بذلك أم لا، وتمثل أولى حالات الوعى فى الترقى الأخلاقى، ومن ثم فى الإحساس بالمقدس، إذ إن جمال

٦٨ ليس من الضرورى أن يكون ولع رهبان المسيحية والبوذية بالغيب ناتجًا عما ذكرناه فى هذه الفقرة.

النفس وحده هو الذى يتيح لنا استيعاب جمال الوجود[٦٩].

ومما سبق نستقرئ أن كل جمال برانى ظاهر كجمال الفنون الشعائرية مثلا لا بد أن يدركه باطننا أولا، فنحن نحب ما نحن عليه، وما نحن إلا ما نحب، والجمال المُدرَكُ ليس مجرد رسالة من المثالات السماوية إلينا بل هو أيضًا تجسيد ظاهرى للسمة الكلية الباطنة فينا التى هى أكثر حقيقية من ذواتنا التجريبية الناقصة فى سعيها نحو هويتها الأصلية.

***

وقد قامت على هذه الحقائق كُلٌّ من الخيمياء الهرمسية alchemical hermeticism وطرق التربية الروحية المرتبطة بالفروسية knightly initiation، بل وأيضًا طرق التربية فى طوائف الصناعات والحرف اليدوية والفنون إجمالا. مما يعنى أن العلم أو الحرفة قد يعملان كدعامة روحية بقدر ما يصيران أمرًا طبيعيًا بل ضروريًا للإنسان، ويتجلى العمل القائم على الطبيعة والرمزية معًا بالضرورة مستقلا عن أية ظاهرة دينية ومتوازيًا معها، لأنه مطبوع فى العقل المُلهَم الإنسانى رغم أن مسألة انفصال النشاط الروحى عن الممارسة الدينية قد تتبدى فى إطار النظرية فحسب، إلا أنه ليس له تأثير واقعى لأن الإنسان كائن مُركب يسعى للاستفادة من مُجمل ملكاته المتنوعة.

ونذكر فى هذا الإطار أن دين العامة لا بد أن يكون ساعيًا

٦٩ وهناك بالتأكيد جوانية زائفة تتسم بالنرجسية ولكن الباطن فى هذه الحالة لن يكون إلا قشرة برانية للشخصية الفردية أو الذات التجريبية، وتُسد الطرق أمام الجوانية الصحيحة، ولا مجال حينئذ للحديث عن جمال أخلاقى.

إلى خلاص أكبر قدر من الأنفس، فيطرح على الناس ما هو لازم لكل إنسان ومتاح لكل عقل وذلك حسب تعبير الشيخ عبد الواحد يحيى، وهكذا يكون هذا النمط من البرانية له بعض الحق فى ألا يكترث ببعض الأشياء، ومن ثم لا يأخذها ضمن إطار منظومته أو 'أوبايات' فى إطار 'استراتيجية الخلاص' حسب التعبير البوذى. ونشير فى هذا السياق إلى ما قد نسميه 'جوانية العوام' التى لا تعى حقيقة طبيعتها، وتستند إلى فكرة أن الميتافيزيقا تنبثق من اللاهوت وتستمد الغنوص من الحماس الدينى، وسنقول بالمثل إن النظرية المتكاملة تنبع من نظرية أولية كما ينبثق الغنوص الفعال من عباءة الغنوص النظرى. ويحمل هذا الرأى شيئًا من الصواب لأن الغنوصى يظل إنسانًا، غير أن القصد من واجبه الروحى هو التعالى بالإنسان، وإذا كانت الأنثروبولوجيا الروحية للجوانية الأصيلة تنطلق من تعريف يرى الإنسان تجسيدًا لذكاء ربانى كلى، فإن 'دين العوام' يُعرِّفه على أنه عبد خاطئ لا وزن له بموجب سقوطه الأول أو بموجب قصور يسمه كمخلوق دون النظر إلى جوهره الأزلى ولُبه الربانى.

وهكذا يكون للنفس الإنسانية قطبان أولهما النفس التجريبية التى تتوق إلى الخلاص وأداتها الإرادة، وثانيهما هو العقل المُلهَم المتعالى والباطن معًا، والذى يتوجه نحو أصله الأول وأداته الذكاء[٧٠].

٧٠ نجد البرانية تختزل الذكاء الإنسانى فى العقل الاستدلالى وحده، ثم تذهب إلى أبعد

واشتراك النفس الإنسانية فى قطب العقل قد يكون له مراتب عدة، فقد يكون مباشرًا ساعيًا إلى التعالى كما فى الإنسان ذى التوجه الغنوصى، أو قد يكون بسيطًا معتدلا كما فى أتباع الطوائف والحرف الذين يتبعون 'سليقتهم الميتافيزيقية metaphysical instinct' المتاحة لأى إنسان عادى. وحين ينحت الحرفى حجرًا غفلا فكأنما يحيله إلى شىء مُدْرِكٍ، وذلك بفضل وعيه اليقظ المتحرر الذى يُشارك فى الآن ذاته فى بناء 'أورشليم الجديدة'. وكل عنصر يحمل فائدة للعالم يُمثل رمزية إيجابية، ويتصل بشكل غير مباشر بما هو مُقدس، فحين يُشَكِّل الحرفى مادته حسب قواعد الخيمياء الروحية فكأنما يُجدد نفسه انطلاقًا من قطعة الحجر الغفل التى يُشَكلها، فينعكس ما يصنعه فى الظاهر على باطنه، وهكذا يكون المبدأ الفاعل فى كل جوَّانِية هو المعرفة بتحولات النفس الإنسانية وليس التدنى العاطفى[٧١].

ويمكن تفسير العلاقة بين الفن الشعائرى والجوانية بموجب الأصل السماوى لهذا الفن رغم ما قد يشوبه من روح عرقية أو ثقافية تسهم فى تحديد أشكاله وصيغه، بل قد تشارك تلك الروح فى صياغة النصوص المقدسة[٧٢]، فكل آية ربانية تتجلى فى الإنسان هى ربانية

من ذلك حين تستقى كل مبادئها من الخبرات والتجارب الحسية فحسب، مما يسمح للقصريين من المؤمنين بالوحى الربانى إنكار الذكاء العقلى المُلهَم ومن ثم ينكرون المبدأ الرئيس للحكمة الخالدة.

٧١ وكما يقول النص الهندوسى «ليس هناك ماء رائق أصفى من المعرفة».

٧٢ وهو ما يجيز تفهم مدى خطورة مهاجمة الفنون التراثية، فقد كان فن الباروك على سبيل المثال أحد نكبات المسيحية الغربية إذا ما قورن بتزييف الشعائر الدينية أو النصوص

حقًّا وإنسانية حقًّا.

***

وكما أشرنا سلفًا إلى التدنى العاطفى نشير الآن إلى 'الذاتية' الوَرِعة التى لو اتسمت بالإخلاص فإنها تنفتح على رحمة الله تعالى، ولكن ذلك ليس مبررًا لجعلها الأمر الوحيد الفعال فى هذا السياق، كما أن 'الموضوعية' هى هبة يَمنُّ الله بها علينا. وليس هناك ما يعيب العاطفة إذا لم تسلب العقل المُلهَم دوره أو حين تعمل فضائل الحق والجمال والخير على تعيينها وتحديد دورها ودون إفراط ينتقص من تأثير تلك الفضائل.

فحين تكون العاطفة أمرًا مُلهَمًا تصير بمثابة نوع من الاتزان، فتصبح باعثًا على حب ما يستحق أن نحبه ومقت ما يستحق أن نمقته والإعجاب بما هو أهل للإعجاب وازدراء ما يستحق الازدراء والخوف مما يخيف واليقين بما هو أهل لليقين. ونجد أن الجوهر الإيجابى للعاطفة هو الحب الذى يُمثل بُعدًا ربانيًا كامنًا فيها. وبناء على ذلك لا تصير الكراهية فعلا فى حد ذاتها، بل هى غياب المحبّة السابق فى وجوده على الكراهية مثل وجود الأشياء المُحببة قبل أن توجد الأشياء المقوتة، ومن الناحية الأنطولوجية ينبع الحب حين تختفى الكراهية وهى غير موجودة على الحقيقة، ونُبقى على توجهنا الأصيل لا نحيد عنه، فكما قال دانتى إن الحب «يُزحزح الشمس

الشرعية.

ويُحرك النجوم».

***

إن الحكمة الخالدة ما هى إلا معرفة بالحقيقة الكلية وما يترتب عليها من رغبة فى الخير وحب للجمال اتساقًا مع تلك الحقيقة ووعيًا بهذه الفضيلة، وهى تبحث فى المبدإ الربانى وتجلياته، وبالتالى فهى معنية بالرب والعالم والنفس وتمييز الجرم الأكبر من الجرم الأصغر فى هذه التجليات، وهو ما يعنى أن الله عز وجل وسع كل تجلياته وأحاط بها، ويكمن فى تلك الفكرة كل أسرار مايا الربانية.

ويمكن القول بدهيًا بأن الخير هو المبدأ الأسمى لكل خير مُمكن، وهو ما يُجلى المبدأ الأسمى فى خضم موجودات العالم، وهو ما يعود بكل شيء إلى المبدإ مرة أخرى. وهكذا يمكن القول بأن الخير يبدأ من الله سبحانه بذاته ثم يتجلى فى انعكاس ذاته على الوجود ثم أخيرًا يتمثل فى عودة الموجودات إليه سبحانه[٧٣]. ويتمثل الخير الربانى للإنسان إذن فى ثلاثة أشياء رئيسة أولها الدين، ثم نعمة التقوى أو معرفة الله تعالى، ثم النجاة أو الخلاص، وذلك بالمعنى المُطلق لتلك المفاهيم وبعيدًا عن أى تحديد قصرى، وإذا كانت أعمال الإنسان الطيبة لا تدخل ضمن إطار هذه المفاهيم إلا أنها تشارك فيها بشكل مباشر أو غير مباشر، ذلك أن كل خير يحمل قيمة رمزية ومن ثم يصير مفتاحًا للفهم.

٧٣ ونذكر هنا العبارة التى صاغها آباء الكنيسة «صار الرب إنسانيًا كى يتسنى للإنسان أن يصير ربانيًا».

أما الجمال فينبثق من اللانهائية التى تتلازم مع البركة الربانية، فالله جل وعلا هو الخير والحب والسلام والرحمة ويفيض بها على العالم، والجمال يجلى اللانهائية الربانية، فكل جمال مخلوق يحمل إلينا شيئًا من اللانهائية والرضوان والانعتاق[٧٤]. أما الحب الذى يستجيب للجمال فما هو إلا رغبة فى التماهى مع الذات الربانية والفناء فيها، أو كما قال الشيخ الأكبر «الحب صفة الموجود وما فى الوجود إلا الله والجلال والجمال».

أما الخير فهو فيض إشعاع الجمال الربانى، فهو من الجمال كالحرارة من النور، إذ إن جماله سبحانه فى رحمته، ويمكن القول بأن الله يعيرنا شيئًا من الفردوس حين يهبنا جمالا، فكل موجود يتسم بالجمال كعبير أطياف اللانهائية والتناغم والتلاؤم والمغفرة، ولكن هناك وجهة نظر أخرى تجعل الرحمة والجمال هما الوجه الظاهر والباطن للرضوان الربانى، بينما يرى المنظور الأول أن الجمال يتسم بالجوهرية بقدر ارتباطه بالخير وهو الجوهر الربانى، وتتسم الرحمة بالعرضية لارتباطها بعوارض الموجودات.

ولا يمكن أن يغيب عنصر القهر المنبثق عن المطلق من هذا المنظور فهو يمثل من الناحية الباطنية النقاء الخالص لصفة الربوبية وللقدس، ويُمثل من الناحية الظاهرية حدود العفو الربانى التى

٧٤ لا شك أن هناك جمالا مُخيفًا كالذى فى النار أو الأعاصير أو كجمال النمر أو النسر، ولا يعنى ذلك أن هذا النوع من الجمال مخيف بحد ذاته، بل يعنى أن الجمال قد يمتزج مع الرهبة، ولا شك أن هذا النمط من الجمال يتسم بالنبل لكونه انعكاسًا لمثال ربانى أولانى.

تظهر لموجودات بعينها لا تعى معنى العفو والمغفرة، فالعالم نسيج من بعدين أساسيين هما الانضباط الرياضى والتناغم الموسيقى اللذان يتحدان معًا فى التناغم الأسمى الذى يتصل بسر الربوبية الذى لا يُسبر غوره.

ويتشارك فى مثل هذه الحقائق الإلهية أو الأسرار الربانية المنظور البرانى والجوانى، أو الدين والحكمة وفقًا لاحتمالاتها ومهامهما، فالجوانية تشارك فيها بحسب طبيعة الأمور، أما البرانية فلأنها تعمل على تنقية تلك الأشياء وتهيئتها لتناسب الموافقات الإنسانية، وتنقل من وراء هذا الحجاب كنوز جُماع الحكمة الخالدة الكامنة فى أعماق أناس بعينهم فيعرفون بها الله سبحانه حق المعرفة.

***

ولعل ما يُعَيِّن طبيعة الإنسان ويميزها أنه وحده الذى يتسم بالقدرة المتمثلة فى العقل الكُلى والإرادة الحرة والطبيعة النبيلة، أو فلنقل الموضوعية، ومن ثم القدرة على الموازنة بين الإرادة والانفعال والذكاء. وتحرر الحكمة الخالدة بشكل موضوعى من كل قيد ممكن، فهى تُمثل القدرة على الوعى بكل موجود حتى تماهى بذلك الموجود فتصير قدرة على الاتساق مع واجب الوجود سبحانه وليس ممكن الوجود فحسب.

ولا يستطيع الحيوان الخلاص مما هو فيه أو من حاله، لكن الإنسان الحقيق يستطيع، أو هو بالحرى يستطيع أن يهجر دائرة الفردانية المغلقة بالمشاركة فى الوجود الكلى، ويكمن سر الواجب الروحى

للإنسان فى وجوب القيام بما يستطيعه، وقدرته على القيام به تعنى وجوب عمله بافتراض أن المقدرة من خصائص الجوهر الفاعل.

إن هناك نوعين من التمييز، يُعنى أحدهما بالمبادئ والآخر بالوقائع، والأول ما هو إلا إدراك فطرى بالحقائق الميتافيزيقية، أما الآخر فينطبق على ظواهر الوجود. وهو إحساس بالتناسب ومن ثم وعى بأولويات الوجود الإنسانى، وهو من ناحية أخرى وعى بعلل الأمور ومسبباتها، ويمكن القول بأن العلاقة الأولى تختص بالمكان أما الثانية فبالزمان، والإحساس بالتناسب ما هو إلا رؤية عظائم الأمور فى صغار الأشياء دون أن تعزل تلك الأخيرة عن سياقها المبدئى بعيدًا كان أم قريبًا، أما الوعى بعلل الأمور فهو قدرة على استنباط النتائج ورؤية للسبب فى آثاره وإدراك للتبعات فى العلل، وما ذكرناه هنا يمكن أن نعتبره تعريفًا للذكاء بما هو.

إلا أن هناك شيئًا فوق طبيعى فى الذكاء الإنسانى مما يدفعنا للقول ببعض المفارقة وبشكل لا يخلو من العمق بأن التعالى على الطبيعة أمر طبيعى فى الإنسان[75].

ونسرد هنا واقعة تاريخية نتخذها مثالا لتوضيح بعض وجهات نظرنا، إذ يُذكر أن 'كيكاوس' السلطان السلجوقى أهدى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى قصرًا فى قونية فما كان من الشيخ الأكبر إلا أن وهبه

٧٥ تتيح لنا هذه الملاحظة قياس كيف أن فقدان الدين يمكن أن يكون كارثة على أى مجتمع إنسانى، إذ إن ذلك يسلب الإنسان إنسانيته ويحرمه من جوهره الفعال، ولا يمكن لأفكار العالم كافة أن تحل محل الدين الحقيقى الفائق للطبيعة.

لأحد المساكين، وهو ما قد يبدو أمرًا مضحكًا من أوجه عدة لو نظرنا إليه من منظور العقل الاستدلالى، ولكنه يصير عميق المغزى من منظور التمييز الرمزى والفطرى.

ويتحقق نمطا التمييز اللذان ذكرناهما دائمًا فى المرتبة ذاتها رغم أن «من يستطيع فعل العسير يستطيع فعل اليسير» كما يقول المثل من حيث المبدأ ومن حيث الاحتمالات، ولكن ليس من الضرورى أن يصح من حيث القدرة الفاعلة المؤثرة. ولا ريب أن هناك عدة أمثلة قد تشرح لنا عدم التساوى بين التمييز الجوهرى للمبادئ والتمييز العرضى للوقائع، والتى يجب أن ننظر فى رمزيتها لا كوقائع بما هى فحسب حتى لا يزول عن التمييز اتساقه. ويمكن فى مقام الظواهر الأرضية ملاحظة نوعين من التمييز، الأول مباشر يتسم بالمادية والفعالية، والثانى غير مباشر يتسم بالتجريد والفطرية والرمزية، وقد نتمكن من تفسير الكثير من صعوبات الدين بموجب هذه الملاحظة، فحين وهب الشيخ محيي الدين بن عربى قصره القونى لأحد المساكين فإنه لم ينظر حينها إلا إلى الجانب المبدئى من الأمر، ألا وهو تفاهة مفهوم الثراء المادى ونورانية وجمال مبدإ الكرم والجود، فبدا له العالم كما لو كان سِفْرًا هائلا لا يحوى سوى المبادئ والمُثُل الربانية الأولانية.

ومن الجدير هنا التحسب إلى أن الأولياء والقديسين يرغبون دائمًا فى تجسيد القدوة الحسنة للناس بأفعالهم، وينحون بصورة مبالغ فيها إلى تقديم تضحيات تُصلح ما يأتيه العالم من آثام، وهو ما يُفسر أيضًا

السبب الذى جعل الشيخ الأكبر يُخلِّد تلك الحادثة فى واحد من كتبه دون أن نشك أن الأمر يشوبه أى شىء من الغرور أو الإعجاب بالنفس.

ونذكر فى سياق الحديث عن منظور الأولوية المثالية والفطرية، حادثة أرض فدك التى كانت تحت يد الرسول عليه الصلاة والسلام، وانتظرت السيدة فاطمة رضى الله عنها أن ترثها بعد وفاة أبيها، لكن الخليفة أبو بكر الصديق احتج على ذلك بأن أنبياء الله لا يورَثون. وممكن لنا القول هنا بأن أرض فدك لم تكن بالنسبة للسيدة فاطمة سوى انعكاس لروح أبيها وكأنها شعاع من نور الفردوس، أو كنز مُعفى من معتاد القواعد والتشريعات، ولكن الخليفة أبو بكر لم ير فى أرض فدك سوى مُلْكٍ دنيوى فانٍ يخضع لمعهود الشريعة والقوانين، وهكذا ظهر الصدام بين المنظورين الرأسى والأفقى، أو فلنقل بين المنظور الرمزى والمنظور الشرعى.

وقد يقول البعض إن من السخف أن نهب شحاذًا قصرًا فخيمًا، ولكن هذا التمييز العملى لا يرى معنى فى عطية تفوق ما اعتاده الناس من إحسان، ومن الواضح أن الإنسان العادى يفتقر إلى التمييز، وهو ما نراه جليًا فى أهل السياسة وفى جمهورهم من العامة الذين يوافقون جموحهم، ناهيك عما نصادفه من افتقار للتمييز عند أهل الفلسفة والمثقفين وعلماء النفس والفنانين وغيرهم فى مجالات شتى. ولو كان الوعى العام كافيًا لحل كل المشكلات الواقعية الظاهرة لكانت

الحياة بمثابة فردوس وما اشتكى الناس منها. ورغم أن بعض الأولياء جانبهم التوفيق قليلا حين بالغوا فى الرمزية أو سارعوا فى اللجوء إليها، إلا أن آراءهم تظل أكثر واقعيةً وصدقًا من آراء أناس يدعون العقلانية لكن أرواحهم منطفئة، وكما ذكرنا من قبل أن الإنسان كى يكون موضوعيًا فعليه بالموت قليلا عن دنياه، إلا أن العامة ليسوا على استعداد لقبول أمر كهذا.

***

وقد كان تمييز ظواهر الوجود بصورة ملموسة أمرًا شائعًا فى الحضارات التراثية القديمة، ولذلك لم تكن حاسة النقد أو الذوق أمرًا مُلحًا كما هو الحال فى عالم الحداثة، فحينها كان التراث بأكمله يمنح أفكاره للإنسان، وكان الإحساس بالتناغم فى كل أينٍ مُنبعثًا من زهرات التراث ذاته بصورة فاقت الطبيعة، وكانت الفنون التراثية تتصل بشكل ملموس وغير مباشر بالوحى السماوى، مما يجعلنا نعى مغزى التربية الروحية المعتمدة على الحرفة، وهو ما يُفسر لنا ندرة ظاهرة التميز الشكلى فى أى مناخ تراثى معاصر، بل ندرة تمييز الظواهر الوجودية بشكل عام، لأن من يستطيع فعل العسير يستطيع فعل اليسير، ولكن ما ينقص مثل ذلك المناخ هو أن يكون هناك نظام للذكاء الجمالى والحسى يمتد بجذوره إلى العقل المُلهَم، والذى ينفتح على كل معرفة ولا يشوبه نقص ولا علة. ورغم ذلك يكون من الملائم أن نميز بين الذكاء الذى يميل إلى علم فرعى بعينه والذكاء الذى ينفتح على عنصر أصولى للحقيقة كالجمال مثلا، والذى

يهم كل إنسان على البسيطة.
وينطوى تمييز الظواهر على تحليل وتركيب، فهو إدراك تمييزىٌّ فطرىٌّ من ناحية ووجودىٌّ موحِّدٌ من ناحية أخرى، وبتعبير أكثر بساطة يمكن القول بأن الإنسان لا يميز بعقله فحسب بل بقلبه أيضًا، كما أن نزوع الإنسان إلى استشفاف المثالات الأولانية يرتبط بما يكون عليه من النبل. أما لو كان يفتقد النبل فسيزداد تشبثًا بكل ما هو عرضى والتصاقًا بالقشور الظاهرية للأمور.
إن تمييز آيات الله فى الهندسة هو توحد بصرى مع ظاهرة للقداسة أو حتى مع أية ظاهرة أخرى للجمال بقدر ما تجلى حسب مثالها الأولانى.

***

ولو كانت العقلية الرمزية تستطيع تحويل الوقائع إلى رموز فإن بإمكانها أيضًا أن تطرح الرموز فى صورة وقائع، ويمكن أن نرى كثيرًا من أمثلة ذلك فى المتون المقدسة، فلغة الوحى فى حد ذاتها هى واحدة من أكثر المصادر غنى للعقلية الرمزية، وهى لغة لا تعبأ بدقة وانضباط الظاهرة بقدر ما تهتم بمغزاها الروحى ومدى الفعالية الأخلاقية والأسرارية للصورة الناشئة عنها، إلا أن الباعث الذاتى لهذه العقلية تمتد جذوره إلى دائرة النفس، فالاستغراق فى الحقيقة الروحية يجعل المرء لا يعبأ كثيرًا بظاهر الموجودات فى هذا العالم، بل ينحو إلى النظر فى مبدإ الأشياء ومصائرها ومغزاها الكلى.
وهكذا يكون بمقدور العقلية الرمزية أن تنزع للعقل المُلهَم ولظاهر

الحس معًا، وتمتع بتحقق روحى فى مستوى ظواهر الوجود مما يجعل القداسة لا تستند إلى الإنكار والرفض والتضحية، بل تقوم على تشاكل ملموس بين ظواهر الخلق ومثالاتها الأولانية[٧٦]. ولعل ذلك هو التمايز بين 'شانكارا' و'أبينافاجوبتا' أو 'كريشنا'، أو هو التمايز بين راهب من آباء البرية a Desert Father وداود أو سليمان عليهما السلام، فالأمر المشترك ليس الحيز الكونى للشخصية بقدر ما هو طريقة توحد مقامها السماوى مع ظواهر الحياة الأرضية[٧٧]، والمتنسك دائمًا ما يذهل عن المخلوقات منصرفًا إلى الرب عز وجل بينما يستطيع الآخرون قبول النظر فى المخلوقات والموجودات بقدر تجلى ذاته العلية سبحانه، وهذا هو منظور مذهب تانترا، ويكمن فى هذا السياق الفرق بين العرضى والجوهرى أو بين جمال شيء بعينه والجمال بما هو، أو بين الانعكاس بما هو والظواهر كمبدإ مُنعكس، وإذا كنا نلقى من أنفسنا ما أحببناه وتعلقنا به من خارجها فسنلقى أيضًا خارجها ما تعلقنا به فى أعماق أنفسنا، ونحن نحب ما يجب أن نكونه لأنه يُشَكِّل حينئذ كينونتنا الخالدة، وإذا قلنا إن مايا هى مايا وإن آتما هو آتما فسنقول أيضًا إن مايا ليست سوى تجلٍّ لآتما.

٧٦ «فما العالم إلا نسج وجودك وتجليك يا شيفا رغم تعاليك وتنزهك عن كل وجود، لقد وعيت ذلك بعد مجاهدات ثقيلة وبعد أن رأيت بحواسي وجودك فى الموجودات»)شيفاستوترافالى- للشيق الكشميرى 'أتبالديفا'- القرن العاشر الميلادى .

٧٧ ينطوى مفهوم الأفاتارا أو البوديساتفا على مراتب ومقامات، لكن الأمر يتعلق بأنماط للروح وليس درجة أو مرتبة التجلى الربانى فيها.

وقد تَرِد على الذهن فى هذا السياق فكرة الشيخ عبد الواحد يحيى عن 'التحقق بالعودة descending realization'، فـ'براتيكا بودها' هو الولى الذى يمر بتجربة التحقق المتعالى، وأدرك مقام البودها لخلاص نفسه فحسب. ولكن 'بوديساتفا' على العكس يعود إلى العالم بعد إدراك مقام البودها من أجل خلاص الآخرين، ويكون مُكلفًا بذلك كواجب أو مهمة روحية، ورغم ذلك لا يمكننا تصديق أن مقام براتيكا بودها يفتقر إلى أى عنصر أساسى، ولا أن هناك مقامًا روحيًا يحمل ما يشبه التكليف أو الانتداب السماوى للتحقق.[٧٨] إن 'التحقق بالعودة' قد يكون تطبيقًا للتمييز الميتافيزيقى على عالم الأعراض وهو لا يضع فى حسبانه التشاكلات البسيطة فحسب بل الطبيعة الحقيقية للأشياء فى مرتبتها الوجودية المخصوصة، أو هو حالة من التوازن الكامل بين الظاهر والباطن، فهو رؤية لله فى كل أين ليس فيما وراء الوجود فحسب، بل فى بنية العالم أيضًا، وللموجودات الحق فى أن تكون كيفما كانت وللمرء أن ينظر إليها كما هى دون أن يغفل الوعى اللازم بمبدئها ونموذجها السماوى، حيث يظهر المنظور الرمزى بقدر ما يقدم من معيارية واتزان.

***

إن العقل الإنسانى المُلهَم فى مبدئه هو القدرة على معرفة كل ما يمكن معرفته، إذ ليس هناك أمر حقيقى يعجز الإنسان عن تميزه، ولا

٧٨ إذ يعنى هذا أن مفهوم الواجب الروحى لا يتلازم مع الحياة الروحية للإنسان فى مقام البودها الأسمى، ولا مع حالة التميز الكامل لظواهر الوجود.

شك أن هناك عددًا هائلا من الوقائع يفوق قدرتنا على الوصول إليها، ولكن الحقيقة بقدر أهميتها وكمونها فى سائر الموجودات وفى روح الإنسان تُشرق فى كل عرضى، وتتجلى حسب استيعابنا لها وحسب اتساقنا مع طبيعة كل موجود.

يقول الشيخ محمد الحراق:

أتطلب ليلى وهى فيك تجلَّتِ	وتحسبها غيرًا وغيرك ليستِ.

لكن ليلى لا تتاح للإنسان إلا بموجب عوامل ظاهرية متجسدة للأصل الربانى بداية من الوحى الذى ليس سوى تجلٍّ لمعرفتنا الباطنة.

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

أَبْعَادُ أَخلاقِيَّةٌ وَرُوحِيَّةٌ

إن عبارة 'يفعل الله ما يشاء' لا تعنى أنه سبحانه يتعسف فى مشيئته مثلما يتعسف الإنسان فى رغبته، ولكنها تعنى أن الوجود البحت بطبيعته ينضوى على كلية الإمكان، وتعنى بلامحدوديتها التى تناقض معقوليات الإنسان أن كل ظاهرة فى الوجود تجلٍّ مؤكد من تجلياته اللانهائية المحتملة، وهى تعنى ذلك شاءت أم أبت بمجرد وجودها. ومن الواضح أن تلك التجليات يمكن أن تحقق على مستوى وهمى وعرضى فحسب، فليس هناك من شر قادر على تخلل النظام الربانى، ورغم أن الشر يكاد يكوِّن نصف هذه الاحتمالات فى عقل الإنسان فليس هناك تماثل بين الخير والشر، فالشر محتبس فى المكان والزمان، فاختزل إلى شظية فى تدبير الكون الشاسع، والأمر هكذا لأن رحمته ﴿وسعت كلَّ شيءٍ﴾ سبحانه.

وبتعبير آخر فإن اللانهائية الربانية تعنى أن المبدأ الأسمى يوافق على أن يجد نفسه أنطولوجيًّا فى عقل الإنسان، كما يسمح للتجليات ذاتها أن تعارضه فى الظواهر، ويسلم الميتافيزيقيون كافة بذلك عقليًّا، ولكن ليس الحال كذلك من حيث التسليم بها أخلاقيًّا، أى الاستكانة إلى النتائج الملموسة لمبدإ ينطوى على تناقض لازم.

وقد دفع البعض فى سياق حل المشكلة الشائكة للشر بأنه ليس هناك شر، حيث إن كل ما يحدث يحدث بمشيئة الله سبحانه، أو أن الشر

لا وجود له إلا من منظور الشريعة فحسب، وهذا كلام مردود لأن الله سبحانه هو من أنزل الشريعة، وثانيًا لأن الشريعة ما وجدت إلا لمعارضة الشر وليس العكس، وما يمكن قوله هو أن الشر مندمج فى الخير الكلى لا باعتباره شرًّا ولكن لضرورة معرفية مباشرة أى أنطولوجية، وهذه الضرورة هى الخلفية التى يتبدى الشر على سطحها ودون أن يحوله ذلك إلى خير.

وعليه فلا يصح القول بأن الله سبحانه 'يشاء' الشر بل لنقل إنه جل وعلا 'يسمح' به، ولا يصح القول أيضًا بأن الشرَّ خيرٌ لأن الله سبحانه يسمح بوجوده. ولكن علينا أن نرضى بالمشيئة حين يعترض الشر سبلنا وحين لا نملك تجنبه، ثم لا يصح أن ننسى أن اليقين بالله تعالى جوهر مكمل للزهد على المستوى الميتافيزيقى والأخروى، وهو اليقين بأننا نحتكم فى أعماق أنفسنا على يقين غير مشروط بوجوده تقدس وتعالى، وعلى يقين مشروط بما يمكن أن نكون.

***

والشر يلعب دورًا فى الخير بطرق عدة، أولا بمجرد وجوده، إذ إن ذلك الوجود ذاته شهادة للوجود الكلى فى فيض الخير الأسمى، وثانيًا على عكس الأول باختفائه إذ إن الانتصار عليه خير، ويشترط الانتصار وجود ما يُنْتَصَرُ عليه، وثالثًا أن الشر يمكن أن يعين الخير كأداة، فمن الممكن أن يتعاضد الشر فى إحداث الخير، ورابعًا أن ذلك التعاضد قد يتضمن إظهار الخير بالتباين مع نقيضه، وأخيرًا أن الظواهر الحرمانية تجلٍّ لكلية القدرة الربانية فى مناقضته

لذاته سبحانه، وكمال الوجود يتطلب وجودها. وكما قال مايستر إيكهارت كلما فسق الفاسق كلما شكر الله سبحانه، وفضلاً عن ذلك يمكن أن يلتبس الشر بالخير مما يتمخض عن 'شر أقل'، وذلك يتسق مع فكرة النسبية ذاتها. أما عن مسألة إمكان حدوث إمكانية بعينها فإما لا جواب عليها وإما أنها محلولة سلفًا فى مبدإ كلية الإمكان الكامنة فى الوجود، والتى لا حدود لها بموجب طبيعتها، ويجوز القول بتعبير تناقضى بأن كلية القدرة لن تكون كلية ما لم تنطو على إمكانية المستحيل بشكل ما.

والحق المطلق أو ما وراء الوجود أو 'باراماآتما' ليس له نقيض، أما وجه 'الموجود' الموصوف فينطوى على نقيض فى النسبية الكلية مايا وهو منها بمثابة القمة الربانية، وقد اتخذ الشيطان ذلك النقيض قناعًا يستحيل أن يكون فى مقام الخالق سبحانه الذى ﴿لَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾.

وفى المقام الجوهرى فالله تقدس وتعالى فى السماء والشيطان محتبس فيما تحت السماوى من العالم، وقد أضفَتْ النسبية ذاتها على احتمال الشيطانية من الناحية الأنطولوجية، وهو ما يتطلب تدرجًا كما يستلزم تناقضًا، والنسبية ما هى إلا سعى نحو اللاشيئية التى تَتَقَنَّعُ بظل من الحقيقة بموجب حركتها فحسب، وكل ذلك ما هو إلا فيض لا تناهى الوجود.

وهناك اختلاف يشاكل ما طرحناه توًّا ألا وهو التناقض بين

الروح والمادة، بفارق أن الأخير منها متعادل وليس خبيثًا، إلا أن الفارق بين 'الروح' و'الجسد' يربط الجسد بالشر لأسباب أخلاقية ومواضعات روحية فقدت القدرة على استبصار الشفافية الميتافيزيقية للظواهر عمومًا والإحساس بالمقدس على وجه الخصوص، ومن هنا جاء غموضها المبدئى وحيادها[٧٩]. وحتى نختصر القول، فلو كانت المادة محايدة بما هى فلا بد أن هناك شيئًا فى ارتباطها بالحياة حيث يعيث الدنس والمرض والموت، وهو شين نسبي لا يستلزم تدخلا من السماء فى أحوال الأرض. ونقول بتشاكل هندسى إن التحلل ممكن فى الدوائر المتراكزة، لكن الأشعة التى تصدر من المركز عبورًا على تلك الدوائر تبقى على صمديتها، وينطبق هذا المبدأ على غموض المادة كما ينطبق على اطراد العرضية التى نعيش فيها جبرًا، والتى لا يمكن سوى لعلاقتنا بالسماء أن تعوضنا عنها وتنصرنا عليها.

وتختنق الروح فى قبضة المادة، وينقَضُّ الظاهر على الباطن، ويدمر الشتات السكينة، ومن ثم تطغى النفسانية على الذكاء، وينجح ذلك الفيضان الذى لا يمكن تصحيحه على أيدى العقليات السطحية فى انتصاره على المادة، لكن السماء قد تستخدم نتائج ذلك العجز

٧٩ ومن نافلة القول أن اللاهوت الذى يعترف 'بالعزاء الحسى' ليس مانويًا، بمعنى أنه لا يتناسى الأصل الربانى فى مادة الجسد، فقد كان للمسيح ومريم عليهما السلام جسدان رفعا إلى السماء، ولا شك أن تحولات معينة قد جرت عليهما، ولكنهما ما زالا يحافظان على طبيعتها الجسدية.

لأغراضها، وفى تلك الحالات فهى تمحو أذاها الأخلاق بكرمها ورحمتها التى تقبل الإنسان على عواهنه إلى المدى الممكن[٨٠].

***

لقد ذكرنا آنفًا أن علينا أن نسلم 'بمشيئة الله سبحانه' حينما يعترض الشر مصائرنا ولا يمكن تجنبه، والحق أن الطبيعة التناقضية لكلية الإمكان تتطلب من الإنسان سلوكًا منضبطًا أى سكينة، والتى تشهد آية السماء من فوقنا على طبيعتها المنظورة، والسكينة هى أن يرتفع المرء بذاته 'فوق السحب' فى الصمت والبرودة التى تنأى به عن وعثاء الدنيا، ولا يسمح لنفسه أن تنغمر فى متاهات الاضطراب والمرارة والثورة المكبوتة، فمن اللازم أن نحذر أن نأخذ مجمل الوجود بجريرة ظاهرة حمقاء، ولا نقول إن على المرء أن يلقى التبعة على الشر فيعدل، ولكنا نقول إن عليه أن يدينه بلا يأس يفقده الوعى بجلال الله سبحانه وخيره الأسمى الذى يحيط بكل شىء، ومن جانب آخر أن يعى بمقومات التوازن الكلى، فالعالم هو العالم.

والسكينة انسحاب عقلى وأخلاقى معًا بطبيعة الأمور، فهى الصبر حيال كلية القدرة التى تستلزم اللانهائية، ووجود إمكانات سلبية تنكر الوجود والصفات التى يتجلى بها كما ذكرنا سلفًا، كما نقول إن السكينة تنطوى على الاستكانة إلى المصير، وهو فريد ودائم، أى هو لحظة الحاضر السرمدية، وهو 'الآن' الذى لا يمكن أن يراوغه أحد،

٨٠ ولا يقتصر القول هنا على الأديان السامية التوحيدية، بل يتعداها إلى بعض قطاعات من الهندوسية والبوذية.

فهو يتعلق بالحى الدائم The Eternal، ولا يعيش هذه اللحظة بإرادته سوى من أدرك طبيعة الوجود البحت، فيسكن فى حاله الذى قسمته له السماء، فلا هو هرول فى اتجاه المستقبل ولا هو انكب فى حنين وأسى على الماضى، فالحاضر البحت هو لحظة المطلق، وما نحن إلا قائمون فى حرم المطلق فى حاضرنا فحسب لا بأمسنا ولا بغدنا.

ويجر حديث السكينة حديثا عن الكرامة التى ليست مجرد سلوك أو مظهر، فالكرامة الطبيعية الصادقة تقوم على أساس روحى ووعى شبه وجودى 'بالمحرك الأول'، والإنسان الذى يشعر بشكل ملموس بالعظمة التى تتجاوز وجوده لن يكفر بها فى سلوكه، وهو أمر لصيق بصورته الربانية. والحق أنه ليس هناك تقوى بلا كرامة، وغاية وجود الإنسان أن يعيش فى مقام أعلى من الوجود الذى انعكس فيه جسده، أو بالأحرى المقام الذى عكس فيه ذاته بمعنى خاص، فى الوقت الذى عود فيه نفسه على الوجود بذلك المقام، فرسالة الإنسان الكونية هى أن يكون فقيه ذاته pontifex، أو يكون 'بانى الجسر' الذى يصل العالم الحسى المتحرك بشاطئ الصمدية الربانية.

***

والسكينة إذن هى انتصار أخلاقى شبه مشروط للمرء، إما على ظلال الطبيعة الأرضية وإما على عبث الحياة والعالم كلما حاق به الشر، ونحن ندين بذلك لله جل جلاله ولأنفسنا. وعلينا فى تلك الأحوال أن نتمسك بالمقولات التالية، أولا ليس هناك من شر قادر على أن

يغتصب شيئًا من الخير الأسمى، ولا أن يؤثر على علاقتنا به جل شأنه، إذ يجب علينا ألا نغض البصر عن القيم المطلقة حينما نقع فى العبث. وثانيًا لا بد أن نعى بالضرورة الميتافيزيقية للشر «فلا بد أن تأتى العثرات». وثالثًا لا يصح أن نتغاضى عن نسبية الشر، فالكلمة الأخيرة لله عز وجل. ورابعًا لا بد أن نستكين إلى المشيئة الربانية، أى إلى مصيرنا الذى لا بد أن نصير إليه، فهو قائم فى أنفسنا. وخامسًا أن الله سبحانه يمتحن إيماننا وصِدقنا وصَبرنا على البلاء وشُكرنا على النعمة. وسادسًا أن الله سبحانه لن يحمّلنا مسئولية أعمال غيرنا، ولا ما يحدث لنا دون مسئولية منا، بل سيحاسبنا على ما كنا مسئولين عنه بشكل مباشر فحسب، ولن يحاسبنا إلا على أعمالنا. وسابعًا وأخيرًا أن السعادة الكاملة ليست من مكونات هذا العالم بل هى مقصورة على العالم الآخر، ولا الكمال من شيمة هذا العالم، فليس العالم هو كل شىء، والكلمة الأخيرة فى رحاب الرضوان.

الْفَضِيلَةُ وَالطَّرِيقُ

إن الفضيلة الأولى هى الحقيقة وبدونها لا نقدر على شىء، والثانية هى الصدق، وهو استنباط النتائج مما نعلم أنه حق، أى كل الفضائل جميعًا، فلا يكفى أن نقر بالحق موضوعيًا فى مستوى الفكر، بل لا بد أن نحققه ذاتيًا فى مستوى العمل، وسواء أكان باطنًا أم ظاهرًا، فالحقيقة تستبعد اللامبالاة والنفاق والخطأ والكذب.

ويعنى الصدق أو الإخلاص مسلكين مبدئيين هما الترفع عما يجافى الحقيقة وتحقيق ما يتسق معها، أى أن نستنكف عما يبعدنا عن الله سبحانه وهو الخير الأسمى، وأن نحقق ما يقربنا إليه تبارك وتعالى، ولذلك ارتبطت فضيلتا ضبط النفس والحمية بالحقيقة والصدق، وكذلك الطهر والعفة، ثم التواضع والإحسان بشكل أكثر أصولية. وليس هناك طريق بلا فضيلة أيًا كانت قيمة وسائلنا الروحية، فالفضيلة هى الصدق بشكل مباشر وهى الحقيقة بشكل غير مباشر، وليست الفضيلة مما يستحق الثواب بذاته، بل تستحق الثواب بمدى اندفاعنا إليها وشوقنا لها وحسن نِيّتِنا فى أدائها.

***

إننا نجد الصفات الأخلاقية التى تناظر بعدى 'أنا والآخر' فى 'المحو والكرم'، أو بتعبير آخر فى 'التواضع والإحسان'، وليس من منطلق السلوك الانفعالى، بل بموجب التلاؤم الأخلاقى والروحى مع طبيعة الأمور.

والجوهر الأصولى لفضيلة المحو هو أن الإنسان ليس الله سبحانه، أو أن 'الأنا' الإنسانية ليست 'الذات' الربانية، كما أن أساس فضيلة الكرم أو التراحم أو الإحسان، هو أن 'الآخر' أيضا 'مفطور على صورة الرب'، أو أن البطون الربانى كامن فى كل ذات إنسانية، وهو ما يفسر فضيلة العزة التى تشارك فى الجلال الربانى ووعينا به.

وعن المحو والكرم، فإن على الإنسان أن يمحو ذاته بكرمه، وأن يكون كريمًا بمعيار، فمصالح الغير لا تمحو مصالحنا، ثم إنه ليس الناس جميعًا سواء فى الاعتبار إلا فيما تعلق عمومًا بالحال الإنسانية، والإحسان لا يصح أن يتوجه إلى ما هو مناسب للحال العرضى فحسب وإلا استحال العلاج، فعقاب الطفل بالعدل أكثر إحسانًا من إفساده بالتدليل، والاعتقاد بغير هذا أو السلوك على أساسه يربو إلى محو العدالة، وتدمير السلامة الأخلاقية والاجتماعية.

وتستدعى مسألة التوازن بين المحو والكرامة ذكر ما يلى، فعندما يعلم المرء بلاشيئيته قياسًا إلى الله عز وجل عليه أن يعلم أيضًا أن الله سبحانه قد شاء بوجوده، ويكتسب بذلك عظمة يستحقها فى هذا العالم، وهو لا يحتكم على هذه العظمة فى المناخ الكونى فحسب، فهى قائمة أصلا فى العقل الربانى، إذ إن الله سبحانه شاء أن يخلق خلقًا عظيمًا كى يعرفه، وينطبق الأمر نفسه على 'الحرية'، ونذكر عرضًا تلك المتناقضة التى تدفع بأن الله سبحانه وحده حرُّ المشيئة، وكل ما عداه محكوم بمصير محتوم، ونرد عليها بأن الله سبحانه قد خلق

الناس أحرارًا حتى يحقق الحرية فى العالم فحسب، ولذلك كان الناس أحرارًا بموجب الغاية من خلقهم، وتفرض صيغة التجلى الكونى محدودية على تلك الحرية، لكن محتواها سيظل دائمًا هو الغاية من الخلق.

ويعنى التواضع عند التدينية العاطفية أن على الإنسان أن يغفل عن قيمته الحقة، كما لو كان العقل المُلهَم عاجزًا عن الموضوعية فى مقام عالم الظواهر، ألا وهى النفس الإنسانية، فالموضوعية تعنى أن الإنسان الذكى واع بنسبية ملكاته وصفاته وجدارته.

ويتضح أن جوهر التواضع قطعًا هو الوعى بلاشيئيتنا حيال الخالق جل شأنه، كما أن جوهر الإحسان هو حب الخير الأسمى الذى يضفى على تراحمنا الاجتماعى أعمق معانيه. والحق أن عدم محبَّة الله سبحانه كفر به تنزه وتعالى، مما يعنى الكفر بخلود النفس، ومن ثم افتقاد معنى الحياة ذاتها، وهو ما يعنى خسارة المغزى فى جُلِّ إحساننا إن لم يذهب به كله، فالإحسان إلى المخلوق الأرضى أو هو الحيوان الإنسانى لا بد وأن يرافقه إحسان إلى الإنسان الربانى، فالإحسان 'الأفقى' الخالص لا يربو عن قتل للنفس، فى حين أن المعاناة التى يعانيها الإنسان وحيدًا فى عزلته يمكن أن تكون خيرًا لنفسه الباقية[٨١].

٨١ وهناك إحسان ملزم تجاه الحيوان، ولكن لا موجب فى ذلك للإحسان تجاه نفس خالدة، فالإنسان لا يستطيع أن يمنح الحيوان ما لا يستطيع قبوله، ولكنه يستطيع أن يمنحه ما يقبل فى مستواه باعتباره جارا لنا، وكل ذلك لا علاقة له بأن الحيوان يمكن أن يكون وعاءً للبركة وأداة للنفوذ الروحى.

وحتى لا نثبط نوايا الإحسان، نقول إن كل قيمة لا بد وأن تتوجه نحو الخير الأسمى حتى لا تتحول إلى سيف ذى حدين.

***

وتوهج الفضائل جميعًا بشىء من الجمال يجعلها أقرب إلى المحبَّة، وبغض النظر عن نفعيتها أو مناسبتها للحال، فاندماج المحو بالكرم أو التواضع بالإحسان أو الاحتشام بالرحمة يجعل كل ثنائية تشارك فى جوهر كل الفضائل وجميع المؤهلات الروحية، وربما احتج البعض بأن الحال لو كان كذلك فليس هناك من هو مؤهل للروحانية، ولكن النية فى تحقيق الفضيلة جزء لا يتجزأ منها، ويعنى ذلك أن الفضائل الجوهرية هى سبب ونتيجة فى الآن ذاته، ولا يطلب الله سبحانه منا الكمال نفسه، بل يطلب منا النية فى تحقيقه فحسب، وهو ما يعنى نفى النقائص لو صدقت النية، فمن الواضح أن المصاب بالكبر لن يأمل فى تحقيق التواضع بإخلاص، والله عز وجل يسألنا عما أعطانا، أى الفضائل التى نحملها فى أعماقنا وجوهرنا الربانى، فعلى الإنسان أن يسعى لأن 'يكون ذاته'، فكل موجود ما هو إلا الوجود بما هو.

عَن المَحَبّة

إن محبّة الله جل جلاله تنبثق من طبيعة الأمور، فإن حب العرضيات يعنى حب جوهرها عن وعى أو بلا وعى، فقد يحب الروحانى الأشياء أو المخلوقات التى ليست الله سبحانه، ولكنه لا يملك أن يحبها دون الله تعالى أو خارج وعيه به سبحانه. وهكذا تعود به إلى الخير الأسمى بشكل شعائرى دون أن تتحول إلى غير ماهيتها، ويقول الدعاء الهندوسى «ليس الزوج محبوبًا لكونه الزوج، بل لأجل آتما الذى فى ذاته»، فحب المخلوق امتداد لمحبّة الخالق «فكل شىء آتما»، ونبل المحبّة من منطلق ذاتى هو أن يختار المحب ما يستحق المحبّة، وأن يحبه بلا نهم ولا طغيان وأن يعى بمثاله وجوهره الربانى، أما المحبوب فإنه يضفى النبل على من أحبه بالمدى الذى يحبه فى الله سبحانه، فما كان طاهرًا أولانيًا كان بالتالى معيارًا إنسانيًا تضرب جذوره فى المقام الربانى نحو أصوله ذاتها.

وحين يتحدث المرء عن المحبّة فإنه يتحدث عن الجمال، وجانب الجمال فى الله سبحانه له أهمية خاصة فى المحبّة الروحانية، والحب ينطوى على الرغبة فى التملك والاتحاد، ولكن محبّة الله سبحانه لا تعنى التملك، بل تعنى الرغبة فى تذوق حضوره والتنعم بلطفه تقدس وتعالى، وأن يرغب فى نهاية المطاف بالتماهى معه سبحانه بالمدى الذى تسمح به طاقته الروحية وطبيعة مصيره.

وغاية الحب هو الجمال، وجمال الله سبحانه ينبثق من لانهائيته التى تشاكل رضوانه ومشيئته فى تقديم ذاته إلى خلقه 'بفيض' الخير الأسمى الذى يشع الجمال ويجتذب النفس، ويتجلى اللانهائى أمامنا ويحررنا لا ليحطمنا بل ليهدينا إلى ما نحن عليه فى الحقيقة من جوهر خالد.

ومن حق المرء أن يتحدث عن الجمال حين يعلم أنه حقيقة موضوعية فحسب، ومستقلة عن العوامل الذاتية والميول والأذواق، فتقدير الجمال يرجع أولا إلى الإدراك ثم إلى المذاق، والجميل فى عالم التعبير هو ما اتسق مع جوهره الربانى، وهو غاية وجوده فى الله سبحانه، و'التعبير' الأقنومى عن الجوهر هو الرضوان أناندا، وهو أساس كل جمال ممكن، ويتسق الرضوان مع 'بعد' اللانهائية، والذى يبين الله سبحانه بفضله خيره الأسمى، وهو مصدر كل تناسق وسعادة.

***

وهناك محبّة لله تبارك وتعالى تنطوى على مذهب ينطلق من الفقه، كما أن هناك محبّة له سبحانه تنطلق من المعرفة بالطبيعة الربانية والإحساس بالجمال الربانى، وهى تحررنا من ضيق العالم وضجيجه، وطريق المحبة فى مذهب البهاكتية يفترض أن الحب وحده كفيل بهدايتنا إليه سبحانه، فى حين أن الحب بما هو فى طريق المعرفة جنانا يقوم أساسًا على شعورنا بالجمال الربانى، ويستقى الفن الشعائرى من ذلك المنظور شبه الأفلاطونى، ولذلك كان مرتبطًا بالجوانية العرفانية، 'فالفن عدم بلا عِلم ars sine scientia nihil'.

وعليه، فإن من المهم أن ندرك أن الجوانب الميتافيزيقية والتجريدية

لله تبارك وتعالى تطرح الجمال كغاية للمحبَّة، فالنفس المتأملة قد تمتع بحساسية للسكينة الرحبة للوجود البحت، أو بلورية المطلقية التى تشاكل البرق، أو قد تحب ما هو صمدى فى جلاله، أو ما يحرر ويدفئ فى لانهائيته، مثل لانهائية السماء وتوهج الشمس والبرق والبلور، وكل جمال إنما يعكس إشعاع الله سبحانه، كما أن الجمال الأخلاقى ينتمى إلى المقام ذاته، فقد يحب المرء جمال فضائل الوجود الربانى بحس جمالى مثلما يحبها لقيمتها المباشرة.

ويشتاق الإنسان إلى السعادة بموجب أن الرضوان الذى انتسج من الجمال والمحبة هو جوهرُهُ ذاته، وقد قال دانتى «تعبر كل خلجاتى عن الحب Tutti i miei pensier parlan d›amour» وبمعنى أرضى وسماوى معا.